PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 51

Martial GUEROULT

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Maître de Conférences à l'Université de Strasbourg

L'ÉVOLUTION ET LA STRUCTURE
de la
DOCTRINE DE LA SCIENCE
chez
FICHTE

TOME II

SOCIÉTÉ D'ÉDITION : LES BELLES LETTRES
95, Boulevard Raspail
PARIS (VI^e^)

1930

Digitized by Google

Digitized by Google

DEUXIEME PARTIE

LE DEUXIÈME MOMENT DE LA W.-L.

Digitized by Google

Digitized by Google

Court
Belles lettres
5-14-35
30027

CHAPITRE I

L'INFLUENCE DE JACOBI ET DE SCHELLING

A. — L'influence de Jacobi

La conciliation du dynamisme génétique et des réalités pratiques opérée par le premier moment de la W.-L. au profit de l'élément génétique, par l'absorption de toute la réalité dans le Moi et la subordination du sentiment à l'intuition, est, au moment de la querelle de l'athéisme, détruite par une poussée intérieure du système, née du besoin grandissant de trouver une formule nouvelle pour mettre fin au désaccord de plus en plus évident entre des tendances contradictoires. Spéculation et praticité se dissocient alors complètement ; non seulement la réalité cesse d'être absorbée par le Moi fini et le déborde de toutes parts, mais cette même réalité cesse, dans l'Absolu restauré au-dessus de ce Moi, d'être transparente au Moi lui-même. Spéculation et réalité, philosophie et vie, d'abord opposées comme l'original et la copie, s'opposent ensuite comme le Non-Etre et l'Etre. L'intuition, subordonnée à la croyance, finit par s'abolir devant elle.

Cette dissociation ramène la W.-L. tout près des doctrines jacobiennes, et l'on pourrait voir dans cette faillite provisoire de la genèse, la trace d'une influence de Jacobi. La querelle de l'athéisme faite à la W.-L. n'était au fond qu'un épisode de la querelle de l'athéisme qui, à propos de Spinoza, durait depuis près d'un siècle en Allemagne. La lettre écrite à cette époque par Jacobi au sujet de la W.-L. et qui devait tant bouleverser Fichte (1), n'était qu'un moment de ce « grognement continuel » dont Jacobi poursuivait la philosophie rationaliste, de cette réduction automatique de toute pensée spéculative à l'athéisme, et à laquelle seule l'énergie de Schel-

(1) Jacobi S. W. III, Jacobi à Fichte, les 3, 6, 21 mars 1799, p. 9-57. — Sur les rapports de Fichte et de Jacobi, les circonstances et les détails de la polémique, cf. X. Léon, *Fichte et son Temps* (Paris, 1924), II, 1, p. 136-172.

Digitized by Google

ling devait mettre fin (2). En dénonçant dans la W.-L. un spinozisme renversé, qui, s'arrogeant le droit de reconstituer idéalement l'univers pour le comprendre en entier, prenait pour des réalités le jeu d'abstractions auquel se livre l'entendement, il la faisait rentrer dans la série des doctrines condamnées à confondre la réalité vivante au cœur de l'homme avec les raisonnements abstraits de la science, et vouées à laisser échapper l'Absolu, situé par définition au-dessus de tout « comprendre ». Il fallait admettre, au contraire, un étage supérieur à celui de la connaissance scientifique, et que le point de vue suprême de la spéculation n'est pas le point de vue de la vérité. La vraie science ne consistait pas à tout savoir, mais à savoir que le savoir a des limites. La philosophie du savoir, ou idéalisme, était donc le savoir d'un Non-Etre, un Nihilisme (3).

Reconnaître que cette limitation du Savoir nous condamne à ignorer la nature de Dieu, révélé par la seule croyance, était la véritable sagesse. En méconnaissant cette opposition, en identifiant l'homme et Dieu, Fichte avait réduit celui-ci à un fantôme. Comme Spinoza, et pour la même raison, parce qu'il n'admettait pas un Dieu vivant extérieur à l'homme, il avait formulé une doctrine d'athéisme (4).

Reinhold, saisi du débat (5), pensait pouvoir concilier les deux points de vue. Il estimait que la croyance est une réalité indépendante de toute spéculation, qu'aucune spéculation ne peut produire ou détruire (6). Pourtant la science ne contredit pas à la croyance. La conscience est, en effet, la règle de la recherche scientifique, et réciproquement le progrès de la science conduit à renforcer la croyance en Dieu (7). La science, ou philosophie, peut s'essayer à expliquer cette croyance saisie en nous comme un fait originaire, non pour en établir la réalité, mais pour en justifier la possibilité (8). Par là, elle montre, en partant du devoir, l'existence nécessaire d'un ordre où règne l'infinité, et qui par conséquent échappe à notre réflexion (9). Mais elle ne doit pas confondre l'explication philosophique de la croyance et la croyance naturelle elle-même; celle-ci nous apporte, dans un sentiment, l'union immédiate du fini et de l'in-

---

(2) Schelling, *Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. u. s. f. des Herrn Pr. H. Jacobi und die ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812).

(3) Jacobi, S. W. III, p. 9-44

(4) *Ibid.*, p. 45-49.

(5) *F. L. ü. B.*, II, Lettres de Fichte à Reinhold, le 27 mars 1799, et le 22 avril 1799; p. 244 sq.

(6) Reinhold, *Sendschreiben von J. C. Lavater und J. C. Fichte über den Glauben an Gott* (Hamburg, 1799); à Lavater, le 1er mai, p. 17-32.

(7) *Ibid.*, p. 37-40; 52-53.

(8) *Ibid.*, p. 53-61.

(9) *Ibid.*, p. 65-75; à J. G. Fichte, le 27 mars, p. 80-82; le 6 avril, p. 107.

Digitized by Google

fini. L'explication philosophique, qui fait abstraction de ce sentiment, — tout en étant au fond justifiée par lui puisqu'elle fait appel à une liberté indépendante d'elle, — lui substitue une liberté absolue créée par la spéculation, liberté qui se pose objectivement comme ordre moral du monde, et s'exprime subjectivement comme croyance (10). Mais cette croyance, produit artificiel du Savoir, laisse échapper tout le *contenu* de la croyance spontanée, car ce contenu qui apporte l'union de l'homme et de Dieu, dépasse les forces de notre raison et excède les limites de notre Savoir, qui ne vaut que pour l'explicable (11). Au fond, l'effort de conciliation de Reinhold peut se résumer en cette formule : la spéculation est apte à rendre compte de la forme de la croyance, du véhicule par lequel nous est fournie l'union du fini et de l'infini, elle ne peut rendre compte de son contenu; et si elle se donne comme matière sa forme elle-même, (*ce qu'elle accomplit dans l'acte du premier principe, où le Moi absolu se donne à lui-même la forme comme matière*), elle substitue au Dieu de la réalité une création arbitraire de l'entendement vide.

On ne peut guère contester que l'ouvrage de Fichte sur la *Destination de l'Homme* marque un progrès décisif dans le sens de l'autonomie de la croyance naturelle, telle que l'entendait Jacobi (12). Mais si le rapprochement volontaire des termes marque l'influence indéniable des doctrines jacobiennes sur le cours de la W.-L., on doit convenir que cette influence n'est possible que parce qu'elle s'exerce dans le sens même d'une évolution que commande le conflit latent d'éléments intérieurs à la doctrine. Si Fichte se refuse à réaliser pour le moment (13) le compromis que propose Reinhold, compromis dans lequel il décèle la prédominance, habituelle chez ce dernier, de l'intérêt pratique et religieux sur l'intérêt spéculatif, il en conservera tout de même quelque chose dans la doctrine de 1801; là, l'opposition du Savoir et du Non-Savoir apparaîtra comme le dernier résultat d'une spéculation complète, où la Vie et la spéculation, tout en restant parfaitement distinctes, se prêteront un mutuel appui. La transparence de la spéculation devra nous assurer du caractère spirituel de son fondement hors d'elle-même, tandis que la contrainte de ce fondement dans le Savoir, tout en lui conférant la réalité, lui fournira la *loi* de son autopénétration.

---

(10) *Ibid.*, p. 96-98; 103-106.

(11) *Ibid.*, p. 107-109.

(12) Sur le reproche de plagiat adressé par Jacobi, cf. Lettre de Jacobi à Jean Paul, 13 février 1800, Jacobis Nachlass : *Ungedruckte Briefe von und an Jacobi* (Leipzig, 1869), I, p. 234. — Cf. X. Léon, *op. cit.*, p. 222-226.

(13) Il réalisera un compromis analogue, avec tout ce qu'il implique de préoccupations pratiques populaires et de contradictions spéculatives dans l'*Anweisung zum seligen Leben.*

Digitized by Google

Au surplus, la W.-L. n'était-elle pas vouée, alors, à une position intermédiaire entre les deux extrêmes? Si, d'une part, elle tombait sous la critique de Jacobi, qui lui reprochait de sacrifier la croyance à la spéculation, et de prétendre procurer une connaissance spéculative de l'Absolu, d'autre part elle s'attirait également la désapprobation de Schelling, qui, ayant depuis toujours instauré au-dessus du Moi un Absolu actuel, blâmait la W.-L. d'avoir, par son impuissance à se saisir de l'Absolu, sacrifié le spéculatif à la croyance. Aussi, après la querelle de l'athéisme, la polémique avec Schelling constitue-t-elle pour la W.-L. le plus vif des stimulants dans le travail d'élaboration interne qu'elle poursuit.

B. — L'influence de Schelling

La conception schellingienne née vers 1794, au lendemain de la *Grundlage*, avait paru tout d'abord s'identifier avec les thèses de la W.-L. L'accord des deux philosophies s'était officiellement affirmé pendant près de six ans, alors qu'étaient déjà parues les premières ébauches d'une philosophie de la Nature. Fichte estimait que l'esprit était identique, l'exposition seule différente (14). Il espérait que, par cette forme nouvelle, la W.-L. pourrait acquérir une plus haute généralité (15). En 1801, Schelling affirmera encore qu'il lui est plus important d'être d'accord avec Fichte qu'avec le reste du monde (16).

En réalité, désireux de concilier le dogmatisme de Spinoza avec le criticisme, le naturalisme de Gœthe avec l'idéalisme de la W.-L., l'esprit de Schelling s'était dès le début avéré tout différent. Alors que, dans l'élaboration de la *Critique*, le point de départ de Reinhold avait été la *Critique de la Raison pure*, celui de Fichte la *Critique de la Raison pratique*, pour Schelling, le centre de perspective était la *Critique du Jugement*, œuvre qui avait effectivement réconcilié Gœthe avec le Kantisme. Alors que Reinhold, par le primat du concept de représentation, avait tendu à subordonner toute la philosophie à la philosophie théorique, alors que Fichte avait rétabli avec une force accrue le primat de la philosophie pratique, Schelling se plaçait d'instinct dans cet Absolu que le kantisme avait conçu comme adéquat à une intuition intellectuelle que nous ne possédons pas, Absolu qui dépasse le sujet, frappe de relativité la théologie morale,

(14) Lettre de Fichte à Reinhold, 2 juillet 1796, *F. L. u. B.*, II, p. 217.
(15) Fichte, *Ueber den Begriff der W. L.*, Préface de la seconde édition (1798), I, p. 35.
(16) Lettre de Schelling à Fichte, le 24 mai 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 337.

Digitized by Google

surpasse en lui-même le pur théorique et le pur moralisme (17). Il rendait en même temps, au point de vue esthétique, qui avait dominé la moitié de la dernière critique, une importance et une indépendance que le moralisme fichtéen leur avait ôtées (18). La *Critique* et l'idéalisme de la W.-L. deviennent pour lui simplement les instruments qui, décelant le véritable caractère de l'Absolu, sa nature intimement opposée à celle d'une chose, permettront de retrouver, à la place du *dogmaticisme* justement combattu par Kant, un dogmatisme légitime où l'Absolu cessant d'être aperçu comme un objet pourra être saisi par une intuition intellectuelle que nous possédons : celle du Moi (19). Dès le début, il se place d'emblée à la hauteur de cette Liberté absolue, élevée au-dessus de toutes les disjonctions, au sein de cette lumière qui, selon l'expression de Spinoza, éclaire à la fois elle-même et l'ombre (20); il oppose à la méthode analytique, qui fonde les limites du Savoir subjectif sur la faiblesse de notre raison, et qui est uniquement *critique* de notre faculté de connaître, la méthode synthétique qui fonde ces limites sur la conscience de notre réalité suprême comme Liberté absolue. Le pressentiment de cette Liberté absolue, bientôt mué en intuition, délivre l'homme de l'esclavage tant à l'égard de la vérité objective que de la contrainte morale (21).

Ainsi la spéculation, avec l'illumination qu'elle apporte, détruit partout *l'autorité* et fait régner la liberté pure, non seulement dans l'action, mais dans le savoir. Par là Schelling est amené à utiliser la W.-L. pour satisfaire à des préoccupations à certains égards opposées à celles de Fichte, tant en ce qui concerne la nature et la destination de l'activité spéculative (concept de la Philosophie) que l'objet de celle-ci (concept de l'Absolu).

Dans la mesure où la spéculation révèle à l'homme sa liberté, elle dépasse *ipso facto* l'autorité du primat pratique, et détermine le caractère de l'activité humaine : « La révolution dans l'homme doit sortir de la conscience de son être; il doit être théoriquement bon pour le devenir pratiquement. Donnez à l'homme la conscience de ce qu'il est et il apprendra bientôt à être ce qu'il doit : donnez-lui le respect théorique de lui-même et le respect pratique suivra de soi (22) ». La connaissance intuitive retrouve la vertu que lui atttri-

(17) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 76-77. — Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), S. W. 1, I, p. 195-204.

(18) Schelling, *Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795), Lettres 1 et 10, S. W. 1, I, 1re lettre, p. 284 sq.. S. W. 1, I. p. 195-204; 10e lettre, p. 336 sq.

(19) *Ibid.*, p. 151-158

(20) *Vom Ich..* préface de la 1re édition, p. 155.

(21) *Ibid., préface*, p. 157-159. — *Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 294-306.

(22) *Vom Ich...*, préface, p. 157.

Digitized by Google

buait Spinoza. Mais le primat théorique n'est pas substitué par là au primat pratique, et l'homme ne retombe pas sous la sujétion de l'autorité extérieure constituée par une démonstration logique. Précisément parce qu'elle révèle la liberté absolue, la spéculation en est l'expression directe, elle est elle-même une activité libre qui exclut le joug de l'enchaînement logique : « Rien n'est plus insupportable pour un esprit qui s'est libéré et ne doit qu'à lui-même sa philosophie, que le despotisme de cerveaux étroits, incapables de tolérer d'autres systèmes à côté du leur. Rien n'indigne plus un génie philosophique que d'entendre dire que, désormais, toute philosophie doit rester prisonnière, dans les chaînes d'un seul système. Jamais il ne se sent plus grand que lorsqu'il aperçoit l'infinité de son Savoir. Toute la sublimité de sa science consiste dans son inachèvement; dès qu'il croit son système achevé, il ne peut plus se supporter lui-même, car il cesse d'être créateur, pour tomber à l'état d'instrument de l'œuvre qu'il a créée. Tant que nous réalisons notre système nous avons de lui une certitude pratique. Dès qu'il est achevé, il devient *objet de Savoir* et cesse par là d'être objet de liberté » (23). Ainsi, bien qu'elle soit faite pour réaliser et manifester la liberté, la spéculation n'est pas subordonnée au pratique : subordination exclut liberté. Une telle subordination n'existe que lorsque la spéculation est conçue comme l'instrument qui sert à *démontrer* la liberté, parce qu'une démonstration, même si elle a la liberté pour objet, n'est jamais immédiatement elle-même liberté, mais nécessité; parce que la spéculation ainsi entendue, même si on la considère à l'origine comme émanant de la liberté, en faisant de la liberté son objet, l'exclut et s'en distingue d'une façon inconcevable. On ne doit donc pas supporter que le « grand résultat de cette philosophie qui prend comme principe fondamental l'affirmation que l'essence de l'homme est absolue liberté, soit rabaissé par le temps présent à une soumission à l'autorité d'une vérité objective (24) ». Schelling entend donc dans son sens le plus strict la formule : la liberté ne se prouve pas, elle se réalise (25).

Cette réalisation s'opère à la fois dans le vouloir proprement dit

---

(23) *Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 305, 306 (note), 307.
(24) *Vom Ich...*, p. 157.
(25) « La philosophie est un produit de l'homme libre... L'homme est né pour agir et pour spéculer. Le premier principe à l'égard du lecteur est un postulat : l'exigence d'une action libre avec laquelle toute philosophie doit commencer. Le premier postulat de toute philosophie: agir librement sur soi est aussi nécessaire que le premier postulat de la géométrie: tirer une ligne. De même que le géomètre ne prouve pas la ligne, de même le philosophe ne prouve pas la liberté ». (Réponse à une critique (*Intelligenz-Blatt zur Al. Lit. Zeitung*, 1796), S. W. I, p. 243).

Digitized by Google

et dans la pensée, où une libre illumination affranchit l'homme des chaînes de la logique. Le procédé gratuit de libres intuitions par lequel progressera la philosophie schellingienne, en contraste avec les doctrines de Fichte et de Hegel, se trouve ainsi justifié dans le principe, par la libre intuition de la liberté absolue.

Par là, Schelling résout d'une toute autre façon que Fichte le problème posé par Jacobi, du rapport de la spéculation et de la vie. A la négation réciproque de Jacobi, au rapport réciproque de Fichte, (rapport qui implique distinction et liaison nécessaire), Schelling substitue immédiatement la fusion immédiate. Pour Fichte, si, conformément au primat pratique, la philosophie, loin d'engendrer le caractère de l'activité, est au contraire engendrée par lui, si la liberté doit d'autre part fonder elle-même la spéculation qui la prouve, toute la valeur de la spéculation vient de son aptitude à *prouver* son objet et son principe. De là résulte un conflit inéluctable entre la nécessité de la preuve et la liberté du principe, la distinction entre la liberté formelle et la nécessité matérielle étant inapte à trancher définitivement la question de préséance entre l'intuition et la croyance. De plus, si la liberté existe au point de départ, dans le choix du principe, dans le postulat, ce choix une fois accompli (*Soll*), la spéculation se déroule de façon nécessaire (*So muss*) et la liberté qui y est incluse ne peut plus s'exercer sur celle-ci pour en modifier le cours. Au contraire, pour Schelling, la liberté étant consubstantielle à l'acte de spéculer, l'aboutissement de la philosophie soit vers le dogmatisme, soit vers le criticisme, n'est pas nécessaire dès le début, mais se décide librement au cours même de la spéculation. Et puisque aussi la liberté ne se prouve pas, mais se réalise, il n'y a pas UN *système* de la liberté (26), car ce repos nécessaire, qui achève et finit, contredit à sa nature, à son infinité, mais la liberté *doit* se réaliser dans la spéculation par une variété infinie de systèmes, une succes-

(26) « Rien n'est plus pernicieux pour la liberté que la tentative de la contraindre dans les bornes d'un système universellement valable théoriquement (*eines theoretisch allgemeingültigen Systems*). Celui qui tente une telle entreprise peut être une intelligence pénétrante, mais le véritable esprit critique ne réside pas en lui. Car cet esprit tente de détruire la vaine rage de démonstration, pour sauver la liberté de la Science ». (*Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 306). Cette pointe paraît à première vue dirigée contre Reinhold, puisque le système de Fichte n'est pas seulement valable théoriquement, mais aussi sous la condition de la liberté. Mais elle atteint Fichte en réalité, d'abord parce que Reinhold ne s'est pas préoccupé de mettre la liberté en système, ensuite parce que la préoccupation de rigueur logique est dominante chez Fichte. (Cf. plus haut la lettre de Fichte à Reinhold, Introduction, B) et que sa rage de syllogistique lui a déjà été maintes fois reprochée. (Cf. lettres de Franz Paul von Herbert à Niethammer, 4 mai 1794 ; K. A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes*, J. B. Erhard, Stuttgart u. Tübingen, 1830, p. 394 sq.).

Digitized by Google

sion de créations pensées où son action est sans cesse présente : la spéculation est elle-même une vie. Vue profonde qui fonde la *réalité* de la spéculation dans son *infinité*, mais qui demeurera toujours étrangère à Fichte.

L'assujettissement servile à une discipline spéculative résultait des limites imposées à nous-mêmes par notre finitude, elle durait tant que la spéculation n'avait pas surmonté celle-ci. Mais une fois en possession de l'Absolu véritable, le caractère factice, extrinsèque et provisoire de la spéculation qui précède et conditionne cette possession apparaît; la lumière de l'Absolu fait alors disparaître, en même temps que les dénominations extrinsèques que nous lui prêtions, les oppositions extérieures de la nécessité et de la liberté, ces deux termes opérant leur fusion dans la liberté absolue. La W.-L., après avoir découvert la vraie nature de l'Absolu et les conditions de sa connaissance, n'ose pas s'installer dans celui-ci pour se déterminer entièrement par lui, en pleine indépendance du reste, et donner congé à la série des choses finies. La spéculation ne peut donc y conquérir sa liberté, et il est naturel de ne voir en elle qu'une propédeutique (27) de même que Fichte n'avait vu dans l'*Elementar-Philosophie* (28), et Reinhold dans la *Critique de la Raison pure*, qu'une propédeutique à leur philosophie (29).

Ainsi la spéculation de Schelling, animée dès le début d'un esprit très différent de la spéculation fichtéenne, dépend d'une certaine conception de l'Absolu et réciproquement cette conception résulte de l'esprit qui anime la philosophie. On ne s'étonnera donc pas de trouver dès les premiers écrits de Schelling une conception du premier principe très différente de celle de la W.-L. La W.-L. voulait détruire le Spinozisme jusque dans son fondement. Si, dans un de ses tout premiers ouvrages « *Du Moi comme principe de la philosophie* », Schelling veut aussi détruire le Spinozisme, c'est d'une tout autre manière, par les propres principes de celui-ci, et pour retrouver son fondement suprême qui lui a échappé (30). Fichte concevait l'Absolu à partir du Pour soi, du Moi subjectif, érigé lui-même en Absolu ; dans cette identité du sujet et de l'objet, l'objet était complètement résorbé dans le sujet, la forme (*Für*) se donnant à elle-même, elle-même comme matière (*Was*). Schelling le conçoit en partant d'un examen du concept d'inconditionné, lequel ne peut être une chose

(27) Lettre de Schelling à Fichte, 3 oct. 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 350.
(28) Lettre de Fichte à Reinhold, 28 avril 1795, *F. L. u. B.*, p. 209-210.
(29) Reinhold, *Beiträge z. B.*, I, p. 335-336 ; — *Ueber das Fundament*, p. 129-131.
(30) *Vom Ich...*, p. 155.

Digitized by Google

(*Ding*) puisque toute chose, comme le nom l'indique, est conditionnée (*bedingt*) par un sujet. Mais cet Absolu ne saurait non plus être un sujet proprement dit, parce que celui-ci est uniquement déterminable par le Non-Moi.

Sans doute l'Absolu de Fichte s'obtient par l'élimination de ce sujet déterminable, mais alors il ne doit pas plus retenir de traces de son caractère de sujet, qu'il ne doit en retenir de son caractère d'objet; il doit être tout autant « désubjectivé » que « désobjectivé ». Ce n'est plus le Moi qui se pose comme Absolu, c'est l'Absolu qui se pose comme Moi, simplement dans la mesure où l'on entend par Moi, négation de la choséité. Puisque dans cet Absolu s'est évanouie toute trace de disjonction entre le sujet et l'objet, la liberté absolue s'identifie en lui avec la nécessité absolue. Toutes les qualifications morales se référant à un sujet fini sont pour lui des dénominations extrinsèques, et le Moi infini ne peut être caractérisé quant à sa causalité absolue que comme puissance absolue. Ce qui pour le Moi fini pratique est loi morale, est pour lui loi naturelle, c'est-à-dire *donné avec son être*. Par sa réalité absolue, il est au-dessus d'une simple Idée; être pur, éternel objet d'intuition intellectuelle, on peut le décrire exactement comme la substance spinoziste (31).

Spinoza a eu le tort d'objectiver sa substance, Fichte n'est pas encore accusé de l'avoir trop « subjectivée », mais le reproche est impliqué dans le contraste entre cet Etre actuel, éternel et en repos au delà de l'infinité pratique, et l'« agilité intelligente », la mobilité, qui caractérisent le premier principe de la W.-L. Cette doctrine de l'Absolu contient le germe des doctrines ultérieures de la nature, de l'identité et de l'indifférence du sujet et de l'objet. Si l'Absolu n'est plus négation de l'objet, mais négation du sujet et de l'objet et contient sous une forme indifférenciée ce qui se manifeste dans l'un comme dans l'autre, l'objet ne doit pas plus être considéré comme une pure limitation du sujet (W.-L.) que le sujet comme une simple modification de la chose (Spinozisme). Il y a autant de réalité dans l'un que dans l'autre, mais sous une forme différente, et cette différence s'évanouit dans l'Absolu. Mais en même temps, la réalité de cet Absolu actuel fournit pour l'Univers, pour le Savoir dans sa totalité, ce substrat solide qui manque à la W.-L. « Le Tout de notre Savoir n'aurait aucun soutien s'il n'était pas tenu par quelque chose qui se porte par sa propre force (32) ».

Les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, en explicitant sans ambigüité la conception d'un Absolu actuel au-dessus du sujet et

(31) *Vom Ich...*, §§ 14-15, p. 195-204.
(32) *Vom Ich...*, § 6, p. 175-176.

Digitized by Google

de l'objet disjoints, accusent l'opposition de Schelling au point de vue exclusivement moraliste de l'idéalisme kantien. La spéculation qui manifeste la liberté peut librement se modeler de deux façons, suivant qu'elle tente de s'accorder avec les fins esthétiques ou avec les fins pratiques de l'activité humaine. S'il s'agit de fins esthétiques, elle s'oriente vers les conceptions dogmatiques qui restituent une réalité propre à la nature. Le monde est alors conçu comme une puissance objective immense, avec laquelle entre en conflit, dans un combat sublime, notre liberté menacée d'anéantissement. Cette intuition est le ressort de la tragédie grecque, où la lutte sans espoir de la liberté et de la fatalité est une glorification de la liberté. Un tel combat réclame une race de Titans; il n'est pensable que pour l'art, non pour le système de l'action. Mais incapable d'expliquer cette puissance par laquelle l'homme s'oppose à l'Absolu, ni le sentiment qui l'accompagne dans cette lutte, le dogmatisme conséquent avec lui-même tend à substituer à la lutte la soumission, non plus imposée mais volontaire, le don tranquille du Moi à l'objet absolu. Alors l'homme plein de jeunesse, désireux d'apaiser sa soif de vivre et d'exister, préfère s'abandonner aux bras du monde plutôt qu'à ceux de la mort; c'est le moment suprême de la vie, que l'art oppose au moment suprême de la puissance dans la lutte désespérée avec le le monde. Le repos stoïcien qui attend le combat, ou qui y a déjà mis fin, est intermédiaire entre les deux (33).

Lorsqu'il s'agit de fins pratiques, la spéculation s'oriente vers le criticisme : le but de celui-ci est de rendre l'homme libre. Mais toutes les formes du criticisme ne sont pas aptes à atteindre ce but. En interposant entre l'homme et le monde un Dieu moral, gardien de ce monde, et qui rassure l'homme contre tout danger extérieur, le criticisme met fin au combat titanique de la liberté et du monde, sans réaliser d'autre part le don silencieux de soi à l'incommensurable. Toute intuition esthétique s'efface alors. Pourtant cette limitation des puissances du monde par un Dieu, inesthétique et vide comme toute représentation anthropomorphique, ne donne aucun avantage au criticisme sur le dogmatisme, car il ne peut limiter le monde par Dieu, qu'en attribuant au second ce qu'il retire au premier : la crainte de Dieu se substitue à la crainte du monde (34).

On s'abuse également si l'on estime que le criticisme l'emporte sur le dogmatisme en ce qu'il pense Dieu sous des lois morales et ne l'affirme qu'à un point de vue pratique. La notion d'une prétendue impuissance de la raison théorique est, en l'espèce, illusoire.

---

(33) *Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, lettres 1 et 10, p. 284, sq.; 336 sq.

(34) *Ibid.*, lettre 1, p. 285.

Digitized by Google

Quelque pressant que puisse être le besoin pratique nous poussant à croire en Dieu, on ne pourrait jamais le contenter si la raison théorique n'apercevait nulle part de place pour la causalité absolue. Une fois Dieu réalisé, la raison théorique s'en empare aussitôt et subit de ce fait une extension. Cette extension était donc en soi possible; pourquoi l'avoir différée si longtemps, puisque la raison théorique ressentait elle-même le besoin d'une causalité absolue? Ce besoin, dira-t-on, est chez elle moins pressant parce qu'elle est plus restreinte. Mais si la croyance est pratique quant à son contenu, elle est théorique quant à sa forme, et cette forme adéquate à la causalité absolue implique une extension de la raison théorique naturellement égale à celle de la raison pratique. De plus le concept d'un Dieu moral est inconcevable, la causalité absolue ne pouvant être limitée par la loi morale. Cette loi ne peut être instituée par Dieu, car elle serait alors contraire à l'autonomie de la personne, ni être indépendante de toute volonté, ce qui impliquerait le fatalisme, ni s'expliquer par une simple volonté, car le Moi fini ne peut prescrire de limites à l'Absolu. On peut sans doute remonter de la loi, préalablement posée comme limite, à un Dieu dont la causalité absolue laisse subsister une liberté; mais on ne peut effectuer le mouvement inverse, car une fois posée, la causalité absolue supprime toute limitation et anéantit par conséquent mon autonomie. Ainsi le criticisme est sans force contre le dogmatisme quand il commet l'erreur de fonder son système, non sur la conscience de notre être originaire, de la liberté absolue, mais sur l'impuissance de nos facultés (35).

Cette erreur sans doute est le fait de certains disciples de Kant, non de Kant lui-même. On doit convenir pourtant qu'elle était à peu près inévitable. Pour attaquer le dogmatisme, il fallait en effet partir d'une critique de la connaissance. Tout conflit de systèmes naît de l'opposition à l'Absolu; que l'homme rentre dans l'Absolu et l'infinité des systèmes opposés s'anéantira pour faire place à une affirmation identique. Le criticisme ne peut s'opposer au dogmatisme qu'à partir d'un point qui leur est commun et qui les institue comme philosophie. Ce point, c'est l'acte d'affirmer l'Absolu, acte par lequel on s'oppose à lui; c'est l'acte de connaissance. La question : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori?* » revient à la suivante : « Comment puis-je sortir de l'Absolu pour aller à un opposé? ». Ce point de départ offre l'avantage d'être un fait originaire que le dogmatisme ne conteste pas, mais l'inconvénient c'est qu'en partant de ce conflit, on ne peut s'élever jusqu'à

(35) *Ibid.*, lettres 1, 2, p. 285-292.

Digitized by Google

l'unité absolue (thétique); on ne peut que supposer comme un fait, dans la faculté de connaître, la synthèse originaire du jugement. Alors on attribue fatalement les mauvais résultats du dogmatisme à l'insuffisance de notre pouvoir de connaître (36).

En réalité les effets du dogmatisme ont leur source, non dans une erreur théorique, réfutable par la critique, mais dans une décision d'ordre pratique. En expliquant le fait de la synthèse par la faculté de connaître, le criticisme prouve avec évidence que le sujet, sitôt entré dans la sphère de l'objet, sort de lui-même et doit entreprendre une synthèse, que l'objet n'étant concevable que sous la condition d'un sujet ne peut jamais être érigé en Absolu, puisque l'Absolu exclut toute condition. Mais là doit s'arrêter toute réfutation. La faculté de connaître réclame en effet pour la synthèse une unité absolue, une thèse qui en est à la fois l'origine et le terme. Bien que ne pouvant atteindre cet inconditionné, la *Critique de la Raison pure* le conçoit comme la condition qui rend pensable la synthèse logique. Or, dans cette unité absolue, le conflit du sujet et de l'objet, la synthèse, prennent fin, le sujet rentre dans l'Absolu, soit que *l'objet se perde dans le sujet*, soit que *le sujet se perde dans l'objet*. Dans le premier cas, le sujet est érigé en Absolu, c'est le criticisme; dans le second, la chose en soi est érigée en Absolu, c'est le dogmatisme. Entre ces deux solutions égales, la raison théorique ne peut décider par elle-même. Elle peut tout au plus produire l'Idée de l'inconditionné et réclamer, puisqu'elle ne peut le fournir elle-même, l'action qui doit le réaliser. Ainsi, que l'Absolu soit réalisé comme chose, ou comme sujet, que le dogmatisme ou le criticisme soit posé, des deux côtés il faut, pour que le système s'achève, un postulat, une décision pratique. C'est parce qu'il a senti le caractère pratique de cet achèvement, que Spinoza a donné le nom d'*Ethique* à son système. Et la *Critique* a voulu, au fond, prouver que l'achèvement de tout système dépend non du Savoir, mais d'une action infinie. Par là elle s'est avérée comme n'étant pas elle-même un système particulier, mains un *canon* pour tous les systèmes. Elle a déduit, de l'essence de la raison, la possibilité de deux systèmes opposés, dogmatisme et criticisme, réalisme et idéalisme. Elle n'a pas combattu le dogmatisme, mais le dogmaticisme d'un Wolff qui a méconnu les nécessités de la faculté de connaître. Autrement, la théorie de la chose en soi constituerait chez Kant une inconséquence (37).

Or quand les deux doctrines, mettant en œuvre leur postulat, s'achèvent effectivement, les conséquences qui en résultent sont les

(36) *Ibid.*, lettre 3, p. 293-295.
(37) *Ibid.*, lettres 4, 5, 6, p. 296-307; 308-313.

Digitized by Google

mêmes de part et d'autre. En supprimant le sujet au profit de l'objet, Spinoza semble devoir faire régner la passivité absolue, pourtant il aboutit à une béatitude qu'il caractérise comme exaltation absolue de l'activité. C'est qu'il a réalisé en fait l'intuition intellectuelle, qui, supprimant la disjonction du sujet et de l'objet, unit l'individu non à l'objet, mais au Moi supérieur à la fois au sujet et à l'objet. Ainsi naît la béatitude (*Seligkeit*), car en même temps que cesse cette disjonction, s'évanouit l'opposition de la raison et de la sensibilité, de la vertu qui dépend de la pure raison, et du bonheur (*Glück-Seligkeit*), qui dépend du hasard (*Glück*) des choses sensibles. Là où il y a absolue liberté, il y a absolue béatitude, et réciproquement. Lorsque, d'autre part, le criticisme postule la suppression de l'objet au profit du sujet, il tombe dans la même « *Schwärmerei* », car le sujet comme tel se supprime en même temps que l'objet, et la liberté absolue s'identifie à la nécessité absolue. Dogmatisme et criticisme se rejoignent donc dans l'identité absolue, mais le premier va immédiatement vers l'identité de l'objet absolu, et médiatement vers l'accord du sujet et de l'objet; le bonheur est pour lui condition de la morale. Le second va immédiatement vers l'identité du sujet absolu et médiatement vers l'identité de l'objet avec le sujet; la morale est pour lui condition du bonheur. Dans l'Absolu cesse le conflit des systèmes, cesse l'opposition du dogmatisme et du criticisme; le dogmatisme s'évanouit là où l'Absolu cesse d'être objet (quand nous sommes identifiés avec lui) et le criticisme s'évanouit là où il cesse d'être sujet (quand il n'est plus opposé à un objet) (38).

Où réside donc la véritable différence des deux doctrines? (39) Elle ne réside pas dans la fin dernière qu'elles se proposent respectivement, mais *dans la façon dont elles en conçoivent la réalisation*, c'est-à-dire non dans la nature (40) mais dans l'esprit de leur postulat pratique (41). Toutes deux sont d'accord pour réclamer d'une action la réalisation de l'Absolu qui mettra fin au conflit du sujet et de l'objet. Mais réaliser effectivement l'Absolu dans la philosophie, soit comme objet, soit comme sujet, c'est en faire *ipso facto*, dans les deux hypothèses, un objet de mon savoir, qui anéantit ma libre causalité subjective. Même quand l'Absolu est réalisé comme sujet, par la suppression de l'objet, il cesse, en devenant objet d'un savoir, d'être objet de liberté. Un tel achèvement, s'il s'accorde avec les

(38) *Ibid.*, lettres 7, 8, 9, p. 313-331.

(39) Différence qui ne peut évidemment être que *pratique* et qui s'atteste dans les *conséquences*.

(40) Cette nature est théoriquement différente (Objet et Sujet), pratiquement identique, puisque ce qui est *réalisé* est *en fait* identique (c'est-à-dire ni sujet ni objet) et a des conséquences identiques : une même « Schwärmerei ».

(41) *Ibid.*, p. 332-333.

Digitized by Google

thèses dogmatiques, est en contradiction avec l'esprit du criticisme, qui veut que l'Absolu cesse d'être un objet pour Moi. Le criticisme ne pourra satisfaire à cette exigence qu'en se refusant à atteindre dans la spéculation cette fin dernière, en la laissant à l'état de problème et d'effort infini. Il sera sûr d'être éternellement différent du dogmatisme s'il n'utilise l'idée de cette fin que d'une façon seulement pratique pour la destinée de l'être moral. « Sois » telle doit être sa dernière exigence. Puisque le dogmatisme ne s'achève qu'en vertu d'une décision pratique, il est théoriquement irréfutable. Pratiquement, on peut le réfuter en réalisant un système opposé, mais il est irréfutable pour celui qui peut pratiquement le réaliser en lui-même et qui supporte la pensée de travailler à son propre anéantissement (42).

La complète opposition de la philosophie schellingienne à la W-L. est pleinement formulée dans cette œuvre. Puisque la spéculation n'est jamais démonstration d'un objet, mais acte où se manifeste la liberté, la différence des doctrines ne réside pas dans des erreurs d'argumentation, mais dans la différence des résultats pratiques qui traduisent des modes différents de l'action spéculative. Ces modes sont de deux sortes. L'action spéculative peut se vouloir dans son achèvement, comme une chose, — ou se vouloir comme action, c'est-à-dire comme n'ayant pas mis fin à elle-même. Le criticisme s'identifie donc au dogmatisme lorsqu'en fait il agit spéculativement de la même façon que lui, voulant l'action non en elle-même, mais dans son résultat. L'esprit seul différencie; quand cet esprit est de tendre vers un *résultat*, ce résultat est partout le même : derrière le Sujet absolu ou l'Objet absolu, le même Absolu se réalise entraînant la même « *Schwärmerei* ».

Mais à quel esprit Schelling donne-t-il la préférence? En apparence à l'esprit critique qui correspond, dit-il, à un plus haut degré de liberté. Au fond à l'esprit dogmatique. Sans doute cet esprit doit-il être condamné lorsqu'il pénètre insidieusement dans le criticisme pour le conduire à un achèvement contradictoire. Mais il est évident que sa place est marquée dans l'Absolue, aussi bien que celle de l'autre. Dans l'Absolu en effet la nécessité se confond avec la liberté, l'action que veut le criticisme ne peut se séparer de son résultat qu'en vertu d'une abstraction provisoire et réciproquement. On pourrait dire qu'au point de vue du sujet dans l'Absolu, l'action et son résultat sont unis tout autant qu'au point de vue de l'objet, le Sujet et l'Objet absolu. C'est pourquoi la Liberté absolue peut dans la spéculation, s'exprimer également soit comme pure Volonté d'action,

(42) *Ibid.*, lettres 9, 10, p. 333-339.

Digitized by Google

soit comme Volonté du résultat. Le dogmatisme est donc réhabilité, il vaut le criticisme; il convient au point de vue de l'artiste, tandis que le criticisme convient au point de vue du moraliste, et les reproches adressés au moralisme suffisent à prouver que Schelling ne le préfère pas à l'art. Bien mieux, il est évident que le point de vue de la Liberté absolue, où l'on doit se placer pour comprendre et juger le Criticisme et le Dogmatisme, requiert, pour l'immutabilité de l'Absolu, un esprit surtout conforme au dogmatisme.

En même temps, la pensée, encore enveloppée dans le *Vom Ich*, d'un Absolu niant également le Sujet et l'Objet, est ici complètement explicitée. La doctrine de Fichte est représentée comme n'étant possible que dans la mesure où, malgré ses prétentions à une genèse absolue, elle reste, en vertu de l'esprit de son postulat, extérieure à l'Absolu en lui-même, indifférence du Sujet et de l'Objet absolus; dans la mesure où elle sacrifie délibérément le *Savoir absolu* à l'action, où elle reste volontairement inachevée. Tandis que Fichte ne concevait pas d'autre Absolu possible que la subjectivité, et faisait de l'Idée son accident, Schelling estime que cette subjectivité ne peut jamais se concevoir, en tant que telle, comme Absolu, mais toujours et uniquement comme Idée. Enfin la condamnation de la méthode analytique qui, partant du fait du jugement synthétique *a priori*, est incapable d'aboutir à l'Unité absolue et doit en rester à un *Sollen*, l'affirmation si choquante pour la W.-L. que le point de départ doit être immédiatement porté au delà de la limite et que la méthode synthétique doit être seule employée, sont formulées dès maintenant avec une netteté que les œuvres ultérieures accroîtront à peine.

C'est en 1797, dans les *Erste und zweite Einleitung in die W.-L.*, que se dessine la première réaction de Fichte. S'il est d'accord avec Schelling pour convenir que deux systèmes seulement peuvent exister, il estime que leur opposition est nécessaire parce qu'ils partent de principes contraires et irréductibles, et qu'ils ne peuvent se détruire l'un l'autre parce qu'ils se déroulent chacun avec une pleine rigueur. Ils veulent l'un et l'autre expliquer un même fait, celui de l'expérience que constituent deux facteurs indissolublement unis : la chose connue et l'intelligence qui connaît. Le dogmatisme fait abstraction de l'intelligence et considère la chose en soi comme le premier principe; l'idéalisme au contraire place le premier principe dans l'intelligence en soi. Le premier sacrifie à l'indépendance de la chose celle du Moi; réduisant tout ce qui est en nous, y compris nos décisions volontaires et notre croyance à la liberté, à des effets de la chose en soi, il est nécessairement fataliste et matérialiste. L'idéalisme au contraire explique l'expérience en réduisant la chose en soi à une simple chimère. Tout ce que le dogmatisme prétend déduire de

Digitized by Google

la chose en soi est sans valeur contre l'idéalisme, et il ne peut réfuter celui-ci puisqu'il a admis la validité de tout principe capable d'expliquer l'expérience et que l'idéalisme possède un tel principe. Réciproquement, l'idéalisme ne peut réfuter le dogmatisme, sinon en recourant à la liberté et à l'indépendance du Moi, qui sont précisément les postulats que le dogmatisme repousse. La raison absolue de se décider entre ces deux principes contraires ne peut se tirer de la raison même, puisqu'elle est nécessairement antérieure à tout motif apporté par le développement de l'un ou de l'autre, et Fichte affirme avec Schelling l'intervention d'un acte de libre détermination; mais cet acte n'a pas la même valeur dans les deux cas. Il est toujours déterminé par une inclination et un intérêt. L'intérêt suprême, condition de tous les autres, est dans ce qui se rapporte à nous. Le philosophe par exemple a pour intérêt essentiel de ne pas perdre son Moi dans le raisonnement, mais de le maintenir. Or il y a deux classes d'hommes. Les uns, ne s'étant pas élevés jusqu'au plein sentiment de leur liberté, ne se reconnaissent eux-mêmes que dans la mesure où leur image leur est renvoyée par les choses; leurs états et leurs actions sont donc pour eux des effets du monde extérieur : ce sont les dogmatiques. Les autres, au contraire, convaincus de l'auto-suffisance de leur moi, l'affirment sans rechercher l'appui des choses extérieures, l'évitant au contraire parce qu'ils convertiraient celle-ci en illusion : ce sont les idéalistes. Les premiers croient aux choses et ensuite à eux-mêmes. Les seconds croient d'abord à eux-mêmes et ensuite aux choses (43).

Contrairement à ce que croit Schelling, le dogmatisme contredit radicalement l'idéalisme; il est entièrement faux si ce dernier est vrai et réciproquement : « Ils n'ont aucun point commun qui leur permettrait de se comprendre mutuellement et de se concilier. S'ils paraissent d'accord sur les mots d'une proposition, ils l'entendent dans un autre sens (44) ». Le dogmatisme n'implique pas une affirmation de l'Absolu dans la philosophie, corrélative et égale dans son genre à celle de l'idéalisme, il n'exprime pas à un degré éminent, par sa spéculation, cette liberté absolue qui au dire de Schelling soutient tous les systèmes. Il est immédiatement l'expression d'une humanité inférieure : « Ce qu'on choisit comme philosophie dépend de ce qu'on est comme homme, car un système philosophique n'est pas un ustensile mort que l'on puisse déposer ou reprendre à volonté, c'est quelque chose d'assumé par l'âme même de l'homme qui le possède (45) ». Formule diamétralement opposée à celle que proposait

(43) Fichte, *Erste Einleitung*, S. W. I, p. 423-433.
(44) *Ibid.*, I, p. 429.
(45) *Ibid.*, I, p. 434.

Digitized by Google

Schelling et qui subordonnait le respect pratique au respect théorique. La spéculation n'a pas de liberté propre, mais exprime seulement, à sa manière, la liberté pratique que le sujet a pu conquérir. La spéculation n'est pas affranchie de l'*autorité pratique*, pas plus d'ailleurs que de l'autorité démonstrative logique qui, tout en se fondant en dernière instance sur la croyance pratique, a dans l'intuition un principe propre d'évidence. Le dogmatisme en effet n'est pas *théoriquement irréfutable*, car il est incapable d'expliquer par son principe (la chose) ce qu'il prétend expliquer, c'est-à-dire la représentation : l'intelligence a pour caractère de retourner sur soi pour s'apercevoir elle-même; la chose au contraire n'est pas pour elle-même, elle ne peut donc engendrer que la série du réel qui correspond à l'être perçu, non la série de l'idéal qui correspond aussi à la perception de l'être. Seule l'intelligence, par sa réflexion sur soi, est capable d'expliquer à la fois l'être et la perception de l'être.

Le dogmatisme peut répéter son principe sans se lasser, il ne pourra jamais combler l'abîme qui sépare le représenté de la représentation. Même au point de vue spéculatif, il n'est pas une philosophie, mais une affirmation vide et l'idéalisme subsiste comme l'unique philosophie possible (46).

C'est dans une intuition intellectuelle que l'intelligence, principe de l'idéalisme, s'aperçoit dans son retour sur elle-même. Cette intuition n'a rien de commun avec l'intuition spinoziste de la chose que la *Critique* a condamnée. Elle est au contraire supposée par la *Critique*, impliquée dans la conscience intellectuelle de l'impératif catégorique, dans celle de cet acte de spontanéité que constitue le « Je pense » (47). C'est elle qui est désignée sous le nom d'aperception pure. Sans doute Kant ne s'est pas occupé de caractériser ce mode de conscience, mais cela vient de ce qu'*il n'a nulle part*, quoi qu'en dise Schelling, *traité des fondements de toute philosophie* (48). Quant au Moi absolu saisi par cette intuition, il n'est pas une réalité existant en dehors du philosophe, mais une abstraction que le philosophe réalise seulement pour lui-même. Seule existe pour le Moi, indépendamment de toute philosophie, l'Idée du Moi. Ainsi est exclue, une fois de plus, la notion d'Absolu actuel et de son intuition telle que la formule Schelling (49).

---

(46) *Erste Einleitung*, S. W. I, p. 435 sq.
(47) *Zweite Einleitung*, S. W. I, p. 463 sq.
(48) *Ibid.*, p. 472.
(49) *Ibid.*, p. 151-516. — C'est juste le contre-pied de Schelling ; pour celui-ci seul existait, en dehors du philosophe, le Moi absolu, la simple idée n'existe que dans une philosophie qui par esprit critique ne *veut pas* l'achever et préfère s'en tenir au problème infini.

Digitized by Google

Restait la prétendue affirmation par Kant de la chose en soi où Schelling croyait voir la preuve d'un certain dogmatisme de la *Critique*. Bien que tous les Kantiens — et dans une note Fichte déclare qu'il ne compte pas Schelling parmi les interprètes de Kant — sauf Beck, aient cru en la chose en soi chez Kant, et quelque présomption qu'il y ait à dire : « Moi seul ai bien vu », on doit remarquer que Jacobi, dans son appendice au dialogue sur Hume, a déjà montré que Kant ne saurait l'admettre sans contradiction. En réalité, la thèse de la chose en soi ferait du kantisme *un mélange grossier de dogmatisme et d'idéalisme*. La remarque de sceptiques comme Enesidème constatant la contradiction de la chose en soi et de l'usage légitime des catégories aurait dû interdire à quiconque de prêter au Kantisme une telle inconséquence. La chose en soi pour Kant n'est qu'un noumène qui s'ajoute au phénomène selon des lois nécessaires et qui, produit par notre pensée, ne saurait exister que pour elle. Et cette idée d'une chose en soi fondée sur la sensation, les Kantiens veulent en faire aussi le fondement de la sensation : leur monde est soutenu par le grand éléphant et le grand éléphant par le monde (50). Tant donc qu'on ne montrera pas dans la *Critique* une formule où la sensation est expressément dérivée de l'impression de la chose en soi, cette doctrine devra être exclue. Tous les textes où il est question d'une affection de l'âme par un objet doivent être interprétés dans l'esprit général de la doctrine. Or, l'objet étant ce que l'entendement ajoute aux phénomènes pour en comprendre la diversité dans une conscience, l'expression « l'objet nous affecte » signifie « quelque chose est seulement pensé, qui nous affecte », ou encore il est pensé comme nous affectant. Ce qui revient à dire que l'âme se conçoit comme affectée ou susceptible de l'être (51).

Dès cette époque, la position antagoniste des deux doctrines apparaît comme bien prise et déjà suffisamment précisée de part et d'autre, toutefois le conflit ne se déclare ouvertement qu'après l'apparition de la Philosophie de la Nature. Mais au fond, toute la philosophie ultérieure de Schelling n'est que le développement des motifs esquissés dans les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*. La Philosophie de la Nature correspond au dogmatisme, la Philosophie transcendantale au criticisme, la Philosophie de l'Identité, telle qu'elle résulte de l' « *Exposition de mon Système* » (1801), à la complète identité dans l'Absolu de l'objet et du sujet, du dogmatisme et du criticisme.

Puisque la philosophie pose comme identiques l'activité réelle et

(50) Comparaison favorite de Salomon Maïmon.
(51) *Zweite Einleitung*, S. W. I, p. 480 sq.

Digitized by Google

l'activité idéelle, sa tendance originaire est sans doute de ramener partout le réel à l'idéal, et d'être « philosophie transcendantale ». Ainsi la régularité des mouvements des astres ne sera pas expliquée par cette considération que la Nature est la plus parfaite des géométries, mais parce que la plus parfaite des géométries est productrice de la nature. Un tel mode d'application résorbe le réel dans l'idéal. A ce point de vue, la Nature étant l'organisme visible de notre entendement, ne peut rien produire d'autre que ce qui est conforme à la règle, et elle est *contrainte* de le produire. Mais si la Nature doit ainsi tout produire nécessairement et conformément à la règle, il s'ensuit que l'on doit démontrer que, dans la Nature considérée comme autonome et réelle, et dans le rapport de ses forces, se trouve l'origine de tels produits conformes à la règle et à la fin, si bien que l'idéel doive sortir à son tour du réel et s'expliquer par lui. La tâche de la philosophie transcendantale est de subordonner le réel à l'idéal, celle de la philosophie de la Nature est d'expliquer l'idéal par le réel. Les deux sciences sont donc unies et seulement opposées par la direction inverse de leur problème; or, comme ces directions sont non seulement également possibles, mais également nécessaires, la même nécessité leur revient dans le système du Savoir. La Philosophie de la Nature diffère de la Philosophie transcendantale en ce qu'elle pose la Nature comme quelque chose d'indépendant, tandis que celle-ci n'en fait qu'*un instrument pour la conscience, si bien qu'elle ne donne d'elle qu'une explication téléologique sans aucun intérêt* (52).

La Nature n'est telle, c'est-à-dire organisme où s'unissent, dans une finalité interne, idéalité et réalité, que dans la mesure où elle n'exprime pas seulement les lois de notre esprit, mais où elle les réalise avant la lettre. Le dualisme de Kant, en expliquant la nature par un transfert des formes sur une matière, en méconnaît la vie et rend impossible son explication. La Nature est elle-même identité du sujet et de l'objet ; le Moi ne s'en arrache qu'ultérieurement, la réflexion n'étant qu'un simple moyen pour la conscience de retrouver par elle et en elle l'identité originaire de la Nature et de l'Esprit (53).

Une telle réalité, distincte du Moi et placée en face de lui, est parfaitement compatible avec l'existence au-dessus du Moi de l'Absolu actuel affirmé par les *Lettres*, Moi sans doute, puisqu'il est identité du sujet et de l'objet, mais qui, excluant de lui-même les formes de subjectivité et d'objectivité proprement dites, est apte à servir

(52) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf* (1799), S. W. III, p. 683-685.
(53) *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), S. W. II, p. 15 sq., 35 sq.

Digitized by Google

de substrat à une réalité de l'objet (sujet-objet), aussi bien qu'à une réalité du sujet (sujet-objet) indépendantes l'une de l'autre. Cette réalité de la Nature, fondée elle-même sur un substrat adéquat, permet la déduction véritablement génétique de déterminations que la W.-L. ne réussissait à poser que de façon extrinsèque à l'égard de la Nature, et pas même comme déterminations de la Nature, mais comme déterminations *du monde sensible*. De telles déterminations dont le mode de subsistance en soi demeurait totalement inintelligible, restaient des qualités occultes, puisqu'elles n'étaient posées que par leur relation téléologique avec le moi pratique (individuel) qui était seul l'objet de la genèse.

De la même façon les thèses sur l'histoire de la philosophie, conçue dans les *Lettres* comme manifestation immédiate et indépendante de l'Absolu dans la sphère de la pensée, préparent l'historisme de l'*Idéalisme transcendantal* de 1800 où, parallèlement à l'activité réelle qui se manifeste dans la Nature, et sans entrer avec elle dans un conflit que résoudrait un procès infini, se manifeste, dans l'Histoire, l'activité idéale. Les thèses sur la liaison du dogmatisme et de l'intuition esthétique préparent l'achèvement du Savoir absolu dans l'intuition artistique. Un Absolu qui n'est ni Intelligence, ni Liberté, ni Sujet, ni Objet, ni les deux à la fois, ni dualité, ni conscience, mais identité absolue, est le fondement de l'identité impliquée par l'action de l'homme entre l'élément subjectif et conscient (la liberté κατ'ἐξοχήν) et l'élément objectif inconscient (la puissance qui prédétermine le résultat objectif des actions de l'espèce). Cette identité, ce n'est ni l'acte libre lui-même, ni son résultat objectif dans l'Histoire, c'est la Nature qui en fournira au Moi la conscience. Car la Nature, produite conformément à un but (ce qui implique conscience), mais non en vue d'un but (ce qui implique inconscience), est bien l'identité originaire du conscient et de l'inconscient qu'enveloppe l'exercice de notre libre activité. Elle rend ainsi possible *a priori*, avant le déploiement de cette activité consciente, la réalisation des fins que celle-ci poursuit dans le monde extérieur. En conséquence, l'intuition par laquelle la Nature apparaîtra au Moi conscient comme identité originaire du conscient et de l'inconscient, réalisera dans la conscience l'union des forces conscientes et des forces naturelles, du réel et de l'idéal, et sera le point culminant du Savoir absolu.

Cette intuition qui échappait à la sphère de la pure activité pratique est celle de l'art et met fin à l'opposition de la Nature et de l'Histoire que la réflexion avait séparées (54). La supériorité du dog-

(54) *System des transzendentalen Idealismus* (1800), III, p. 594-617.

Digitized by Google

matisme que les *Lettres* laissaient présumer est ici pleinement confirmée. L'idéalisme lui-même conduit, dans la Philosophie transcendantale, à l'affirmation de la thèse dogmatique de la réalité de la Nature, qui rend à celle-ci la vie et fonde l'intuition esthétique. Précisément parce que l'achèvement du système que postule l'activité artistique contrairement à l'inachèvement et au devenir que postule l'activité pratique du criticisme conduisait à l'intuition d'un Absolu complètement désubjectivé, l'Absolu que l'art nous fait saisir est cette identité absolue, étrangère au pur sujet, identique à la Nature à laquelle nous nous unissons par une contemplation *où le sujet se perd dans l'objet* (55). Schelling s'abandonne donc complètement à cette *Schwärmerei* commune au dogmatisme et au criticisme achevés, en subordonnant définitivement la sphère pratique à la sphère esthétique. Le résultat de cet abandon est l'épanouissement de la philosophie de l'art à partir de la *Philosophie de l'identité*. Alors apparaît ce nouveau spinozisme que les *Lettres* faisaient prévoir. La prescription d'abandonner toute méthode analytique pour réaliser intégralement par la méthode synthétique l'Absolu dans sa pleine indépendance est ici complètement mise en œuvre. L'Absolu, identité du sujet-objet, en lui-même ni sujet, ni objet, reste identique dans toutes ses manifestations ou puissances. Toutes les différenciations entre l'objet et le sujet, que celles-ci impliquent, sont purement quantitatives et expriment simplement, à partir de l'identité originaire, des excès ou accroissements inverses d'objectivité et de subjectivité, qui se compensent et s'annulent réciproquement dans la synthèse ou indifférence des opposés (56).

---

(55) Ici se marque vivement l'opposition fondamentale entre l'intuition intellectuelle Fichtéenne et l'intuition Schellingienne. Cette dernière conserve, conformément à son étymologie latine et allemande une certaine analogie avec l'intuition sensible en restant comme elle, mais d'une façon non sensible, contemplation, vision d'un Etre, vision absolue où toute opposition du Sujet et de l'Objet est abolie avec toute opposition en général (Cf. *Crit. du Jugement*, § 76). L'intuition Fichtéenne de la liberté se détourne au contraire de la vision, elle s'oppose à l'intuition sensible pour n'être que la connaissance immédiate d'une activité vivante, d'une agilité interne. Et l'on comprend que Kant n'ait jamais songé à appeler intuition un tel mode de connaissance. L'intuition Fichtéenne est l'abolition de la contemplation où le Moi perd son activité sans jamais la retrouver (pose le Non Moi à l'infini) « *Obtutu haerebas fixus in illo* ». (*Neue Darstellung der W.-L.* 1797, I, p. 531). — Cf. Bréhier, Schelling, p. 98. Ce que Fichte entend par vision (*das Sehen*) est la pénétration de la conscience par elle-même dans l'acte par lequel elle se pose pour soi ; si le résultat de cet acte implique une disjonction interne dans l' « en tant que » (*als*), il est en lui-même au-dessus de la disjonction.

(56) *Darstellung meines Systems*, p. 125-135. — On doit remarquer que la plupart des concepts essentiels de la nouvelle doctrine, même sous la forme la plus éloignée de la W.-L., conservent une certaine parenté avec elle. Le rôle privilégié donné à l'art et à l'intuition esthétique peut se recommander

Digitized by Google

La période de polémique active entre Fichte et Schelling commence en 1800, c'est-à-dire après l'exposé complet de la philosophie de la Nature par Schelling. On peut noter chez Fichte deux réactions contraires; d'une part et au début, une conscience de plus en

---

de certains passages où Fichte affirme que l'art rend sensible à tous le point de vue transcendental, ce qui implique que l'essence propre du monde et la plus profonde connaissance de celui-ci se révèlent de la façon la plus évidente et la plus saisissable dans l'œuvre artistique conçue par le génie (Cf. Fichte, *Ueber Belehrung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*, Abt. III, III, p. 342-352. — En ce qui concerne la Nature, conçue comme un objectif, en soi subjectif-objectif, ou comme un réel, en soi idéal-réel, — la *Sittenlehre* de 1898 permet d'en concevoir la possibilité, quand elle disjoint de l'intuition intellectuelle du Moi, un sujet-objet autre que le Moi. La déduction de l'impératif catégorique pose en effet un sujet-objet objectif, l'activité objective tendant à l'Absolu, qui par rapport à l'activité idéale est un être subsistant par soi où agi et agissant sont une seule et même chose. C'est ce sujet-objet objectif considéré comme existant indépendamment de la liberté (de l'activité idéale) que Fichte appelle Nature : « Le Moi comme absolu doit avoir été déjà posé pour pouvoir être saisi dans l'intuition; cette absoluité doit constituer un Etre subsistant par soi, indépendant de toute intuition. » (*Sittenlehre*, 1798, IV, p. 32). Bien entendu, si elle en suggère la possibilité, la S.-L. n'autorise par une désubjectivation de l'Absolu. Un développement de la nature ne peut être conçu indépendamment de l'activité idéale. Mais on doit retenir, que lorsque Schelling isole par abstraction l'activité réelle pour en faire une puissance autonome de développement, Fichte affecte d'y voir non un sujet-objet objectif, mais un simple objectif, alors qu'il avait pourtant lui-même conçu comme sujet-objet l'objectif isolé de l'intuition intelligente. La vrai raison c'est que, dans cet objectif sujet-objet, aucune disjonction n'est possible pour Fichte entre le sujet et l'objet, donc aucun développement; tout se passe, par conséquent, comme s'il était purement et simplement objectif. D'autre part, l'opposition de l'objectif et du subjectif, du réel et de l'idéal dans le développement dynamique de l'idéalisme transcendantal est la même chez Fichte et chez Schelling. Selon Ed. von Hartmann (*Schelling* [Leipzig, 1897], p 102 sq., approuvé par M. Bréhier, *Schelling* [Paris, 1912], p. 73), une grave différence séparerait Fichte et Schelling en ce qui concerne la qualification des diverses activités comme objective ou comme subjective. Schelling admet deux activités originairement idéelles, naissant de l'activité originaire ou pure identité. La première est thétique, expansive, répulsive, productive, réelle, objective, limitable, aveugle, sans conscience, nécessaire; la seconde est antithétique, contractive, abstractive, réceptive, idéelle, subjective, limitante, intuitionnante, consciente et libre. Pour Fichte, d'après Hartmann, la première activité, thétique, expansive, répulsive, etc. serait l'activité idéale et subjective; la seconde, antithétique, contractive, etc. serait l'activité réelle et objective. Enfin, ni l'une ni l'autre ne serait consciente, mais seulement une troisième activité : l'activité synthétique, ou plutôt son produit. (Hartmann, *Schelling*, p. 102-107). Laissons de côté ce dernier point, bien qu'il soit lui-même discutable, la conscience appartenant essentiellement, pour Fichte comme pour Schelling, à l'activité réfléchissante. Mais l'opposition attribuée ici aux deux philosophes paraît des plus contestables, tellement même qu'on peut se demander comment une telle interprétation a pu naître. Les textes qui semblent en apparence donner raison à Hartmann sont ceux du § 5 de la *Grundlage*, I, p. 207, 258 sq., 267 sq. L'activité allant à l'infini (centrifuge) est choquée en un point C, elle retourne ensuite de C en A (activité centripète) entrant en conflit avec la direction A C; Fichte appelle effectivement l'activité réfléchie C A: activité objective finie; il l'oppose à l'activité allant à l'infini, comme quelque chose d'étranger (*Fremdartiges*), d'opposé au Moi (*entgegenge-*

Digitized by Google

plus nette de ce qu'il y a d'insuffisant dans le point de vue du Moi fini en général, et de l'avantage que présente pour le Savoir la conception schellingienne de l'Absolu; d'autre part, et un peu plus tard, une vision de plus en plus claire de ce qui sépare irrémédiablement

---

setzt), qui implique un objet (*Gegenstand*) et ne peut s'expliquer que par l'opposition du Non-Moi; elle va vers un objet réel, et son monde dépend du Non-Moi; au contraire, l'activité infinie de l'effort n'est pas réelle, elle tend vers un objet simplement imaginé, elle est idéale et son monde est un monde idéal, posé par le Moi seul, à l'exclusion de tout Non-Moi. (*Grundlage*, I, p. 258, 267-268 ; — *Grundriss*, I, p. 347-348). L'interprétation de Hartmann paraît donc s'imposer au premier abord; mais si l'on suit le cours de l'investigation dans la déduction de la représentation et celle des tendances, on est bien obligé de convenir que *partout Fichte* traite l'activité centrifuge de l'effort comme l'activité réelle et objective, l'activité centripète et réfléchissante comme l'activité subjective et idéale. L'activité réfléchissante est essentiellement infinie, et effectivement jamais bornée ou finie; l'activité centrifuge réelle est toujours effectivement limitée. — Cf. en particulier I, p. 294 : « Ici l'on voit clairement ce qu'il faut entendre par activité idéale et activité réelle, comment elles se distinguent et jusqu'où vont leurs limites. L'effort originaire du Moi est, comme tendance, à la fois réel et idéal. La direction va vers le Moi qui s'efforce par sa propre force; elle va aussi vers quelque chose hors du Moi, mais on ne peut ici établir aucune distinction. Grâce à la limite qui supprime la direction *vers le dehors*, cette force originaire est en quelque sorte divisée et la direction qui subsiste, celle qui retourne vers le Moi (centripète) est l'*activité idéale*... cette activité idéale est représentante ». Comme cette activité idéale est la seule sur laquelle le Moi puisse agir dans cet effort infini, c'est elle et non une autre que le Moi lance ultérieurement au delà de la limite de l'activité réelle posée en C (*Grundriss*, I, p. 348, passim; *Grundlage*, I, p. 296, 305, etc.). L'activité réelle est ce qui constitue la matière objective ou matière intensive dans la mesure où cette activité réelle est empêchée d'agir, par l'opposition du Non-Moi: c'est l'équilibre obtenu par deux directions contraires, mais l'élément réel est l'élément centrifuge, qui va vers une causalité sur le Non-Moi (*Grundlage*, p. 296); « *ist ferner die ideale Tätigkeit* (*anschauende*) *Tätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben*... usw., *Ibid.*, p. 309 ; — *Sein Streben nach realer Tätigkeit aber ist begrenzt, ist insofern gesetzt als innere, eingeschlossene, sich selbst bestimmende Kraft oder da sie ohne Aeusserung ist, intensiver Stoff*» (*Ibid.*, p. 312-313). Si, à propos de cette matière, qui est tendance objective dans le Moi, et qui constitue la matière des représentations extérieures, Fichte parle d'une transformation du subjectif en objectif, ce n'est pas parce qu'il considère que l'activité réelle appartient dans le Moi à l'élément sujet, mais c'est pour affirmer que l'élément objectif lui-même est un aspect du Moi et appartient au Moi. Comment alors expliquer les passages sur lesquels Hartmann fonde son interprétation ? On remarque que l'essence du *Streben* caractérisée ici comme activité idéale, est posée dans l'activité réfléchissante et centripète, élément purement subjectif qui à lui seul constitue le Moi sujet-objet. Ce que Fichte pose d'abord, c'est l'activité centripète : « Le Moi se pose absolument lui-même et dans cette mesure son activité est pure et retourne sur soi; sa direction est centripète, l'action centrifuge n'est pas immédiatement posée, mais supposée par l'intermédiaire de l'activité centripète » (la Forme se donne à elle-même la Forme comme matière, le *Für* son *Was*), ce qui est strictement conforme au point de vue du subjectivisme absolu — « le concept de direction est un concept réciproque, on ne peut penser une seule direction. Donc nous ne pouvons attribuer à l'activité absolue du Moi une direction et une direction centripète qu'en *supposant tacitement* que nous découvrirons une autre direction centrifuge de cette activité. » (*Ibid.*, p. 273). Si donc l'on envisage le *Streben* en

Digitized by Google

la W.-L. sous sa nouvelle forme, de la philosophie rivale. Tant que Fichte n'a pas complètement déterminé pour lui-même cette nouvelle forme, un accord lui paraît possible, dès que celle-ci s'est complètement constituée, tout espoir de rapprochement lui paraît interdit. Si l'on se souvient que la *Querelle de l'Athéisme* avait déjà par elle-même amorcé, en ce qui concerne l'Absolu, le changement de conception, changement impliqué par les facteurs mis en œuvre par le système, on peut pressentir que l'évolution de la W.-L., conditionnée sans doute par son opposition avec la philosophie schellingienne, n'emprunte pas à celle-ci le moindre élément, à tel point que le conflit entre les deux doctrines reste, après comme avant, aussi aigu.

Au premier moment, Fichte, sans vouloir accepter telle quelle la philosophie de la Nature, perçoit la nécessité inéluctable qui doit le conduire à franchir le cercle du Moi fini pour prendre appui sur cette force étrangère dont il a esquissé le concept. L'élément subjectif de la Nature, sujet-objet de Schelling, ne peut être l'analogue de notre auto-détermination transférée par notre propre pensée au simple produit de notre imagination, car il est bien évident qu'on ne peut expliquer le Moi par ce que celui-ci explique lui-même complètement. Une autre explication doit donc être requise, qui dépasse

---

général comme une activité synthétique suprême qui dépasse l'activité limitée *posée dans la représentation*, on doit l'appeler idéal, puisque en lui c'est l'élément subjectif et idéal qui constitue l'élan vers l'infini (corrélativement, l'action par laquelle l'activité réelle contenue dans le *Streben* ira en s'étendant est conditionnée par la *conscience* morale, c'est-à-dire par le complet développement de l'activité idéale représentante). L'activité finie centripète n'est posée comme objective et comme quelque chose d'étranger qu'en vertu de l'action centripète infinie qui donne naissance à *l'exigence* pour le Moi de l'activité centrifuge infinie (*Ibid.*, p. 275-276). Par rapport à cette exigence est rendue possible la comparaison entre l'activité centrifuge conforme à l'exigence et l'activité réfléchie par le choc de C en A. Cette dernière est, en vertu de cette opposition, objectivée comme quelque chose d'étranger au Moi, donc causée par le Non-Moi. Mais ce qui est objectivé, en l'espèce, c'est la *détermination idéale* de l'objet, *représentée* dans l'intuition, intuition qui *recouvre* le sentiment venant de la limitation de l'activité centrifuge en C. L'activité centripète finie a sa source réelle dans cette limitation en C, dans le sentiment, ou la matière intensive qui constitue le contenu et en même temps le fondement réel de l'intuition. (Ici, la première détermination idéale de l'intuition est immédiatement synthétisée avec la première détermination réelle du sentiment; le réel et l'idéal sont unis; la détermination idéale est objectivée dans le Non-Moi par le Moi intelligent en vertu de l'opposition avec l'exigence infinie, etc.). Activité objective et réelle par rapport à l'exigence idéale, cette activité centripète finie est elle-même une détermination idéale, qui se distingue du *sentiment matériel*, c'est-à-dire de l'activité centrifuge originaire limitée en C. L'activité centrifuge est donc la vraie activité réelle objective. Au surplus, Fichte, dès le début, avait assimilé cette activité centrifuge à la *force interne des corps, sans vie et sans âme* (*eine innere, durch sein blosses Sein gesetzte Kraft des Körpers, — für uns leblos, seelenlos, kein Ich*) et posé expressément l'activité centripète comme fondant la conscience et la vie (*Ibid.*, p. 273-274).

Digitized by Google

à vrai dire le cadre de la W.-L. La W.-L. en effet, s'est jusqu'ici déroulée à l'intérieur de la conscience, dans le cercle du Moi comme intelligence finie, que détermine une limite originaire trouvée comme sentiment matériel. C'est une tout autre question (à supposer qu'on ait *le droit d'aller au delà du Moi*) d'expliquer ces limitations originaires; d'expliquer la conscience par l'intelligible comme noumène (ou Dieu), et les sentiments qui en sont le pôle inférieur, par la manifestation de l'intelligible dans le monde sensible. Il en résulterait deux parties de la philosophie qui pourraient se concilier dans l'idéalisme transcendantal. L'intelligence finie comme esprit serait la puissance inférieure de l'intelligible comme noumène et la puissance suprême de l'intelligible comme Nature. La philosophie de Schelling est dans le vrai, si elle considère le subjectif dans la Nature comme l'intelligible, et comme ne pouvant se déduire de l'intelligence finie (57). Mais l'opposition entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la Nature telle que la conçoit Schelling semble impliquer une confusion entre l'activité idéale et l'activité réelle. La chose ne s'ajoute pas à la conscience, ni la conscience à la chose, mais l'une et l'autre sont immédiatement unies dans le Moi idéal-réel et réel-idéal. Tout autre est la *réalité de la Nature*. Dans la philosophie transcendantale, elle apparaît comme complètement achevée et comme trouvée non en vertu de ses propres lois, mais en vertu des lois immanentes à l'intelligence. C'est par une fiction que la science, en faisant abstraction de l'intelligence, peut isoler la nature, la poser comme Absolu, concevoir qu'elle se reconstruit elle-même, tout comme la philosophie transcendantale, par une fiction analogue, aperçoit la conscience comme se construisant elle-même (58).

---

(57) Fichte an Schelling, oct. 1800, *F. L. u. B.*, II, p. 320 sq. — Ces réflexions ne peuvent déjà plus s'expliquer par la *Grundlage*, mais par la *W.-L. 1801* ; la liberté formelle, ou réflexion sur l'Etre absolu, constitue le subjectif de la Nature ; fixée par l'Etre, elle donne la Nature ; cette réflexion se saisit en un point de concentration d'où naît le savoir réel dans un individu déterminé (sentiment matériel) : c'est là la puissance suprême de l'intelligible comme Nature, mais en même temps le plus bas degré du Moi fini comme tel : le moment où le Savoir réel s'allume (*sich entzündet*), donc la puissance inférieure de l'intelligence comme noumène. La réflexion d'où naît la nature est antérieure à celle par laquelle se constitue le Moi fini: le subjectif dans la Nature ne peut donc se déduire de l'intelligence finie dont elle est le *Real-Grund* ; il est l'intelligible, c'est-à-dire liberté formelle. Dans la *Grundlage*, la Nature n'a point d'autre réalité que celle d'une projection du Moi fini, ici elle a une réalité antérieure à celle du Moi fini; le changement de point de vue est incontestable; néanmoins toutes ces déterminations ont leur source dans la réflexion subjective qui est le principe du Moi fini: sur ce dernier point, l'opposition avec Schelling reste complète. La W.-L. continue donc bien à évoluer dans son propre domaine.

(58) Fichte an Schelling, 15 Nov. 1800, *F. L. u. B.*, II, p. 324-325.

Digitized by Google

Il est vrai que, pour Schelling, l'idée d'une addition de la conscience à la chose et réciproquement n'est que le point de vue du sens commun. Au point de vue philosophique leur unité est posée dans un principe supérieur, le Moi, fondement commun de l'activité idéale et de l'activité réelle. L'opposition de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la Nature n'est donc pas fondée dans l'opposition de l'activité idéale et de l'activité réelle, car la Nature c'est le Moi idéal-réel lui-même, considéré comme objectif dans sa production et le Moi de l'intuition intellectuelle ou conscience de soi n'en est que la plus haute puissance (59). La réalité dans la philosophie transcendantale n'est donc pas en soi quelque chose de trouvé, suivant les lois immanentes de l'intelligence, car c'est le philosophe seul qui trouve suivant les lois; l'objet de la philosophie, lui, n'est ni ce qui est trouvé, ni ce qui trouve, mais ce qui produit. Et après avoir fait cette découverte, le philosophe s'aperçoit que finalement cette réalité n'est véritablement trouvée que pour la conscience commune. Si parfaite que soit la W.-L., elle n'est donc pas encore la philosophie même. Elle procède de façon logique et n'a rien à voir avec la réalité. Elle constitue la science et donne de l'idéalisme la preuve formelle. La philosophie proprement dite en donne la preuve matérielle.

Elle déduit la Nature avec toutes ses déterminations dans son objectivité, indépendamment non du Moi qui est lui-même objectif, mais du Moi subjectif et philosophant, c'est-à-dire de la W.-L. où le sujet-objet se pose dans la conscience de soi comme identique à lui-même.

Le sujet-objet objectif qui subsiste après cette abstraction sert de principe à la partie théorique ou réaliste de la Philosophie. Le sujet-objet subjectif, qui n'est qu'une puissance plus haute du premier, est le principe de la partie idéale, appelée jusqu'ici pratique, de la philosophie. Cette dernière partie repose sur la partie théorique. L'art supprime l'antithèse entre les deux et constitue la troisième partie du système de Philosophie. On peut admettre avec Fichte que l'abstraction d'où sort la Philosophie de la Nature est une fiction, à condition de faire du résidu de l'abstraction, non un simple *réel* d'où rien ne peut sortir, mais un idéal-réel qui est objectif parce qu'il ne se conçoit pas lui-même dans sa propre intuition.

Enfin, la Philosophie de la Nature suppose moins que la W.-L. qui s'occupant toujours du Savoir ne peut arriver à saisir son objet

---

(59) Le subjectif de la Nature n'a pour Schelling rien de commun avec la *réflexion* ou liberté formelle, qui constitue l'essence de l'intuition intellectuelle ou conscience de soi.

Digitized by Google

dans sa puissance inférieure, comme dépouillé lui-même de tout savoir, c'est-à-dire comme simplement objectif. L'idéalisme transcendantal n'a donc de valeur qu'au point de vue pratique, ou théorique-pratique, — il n'en a aucune au point de vue théorique (60).

Ces objections ont pour résultat de rendre plus sensible à Fichte l'insuffisance, qu'il avait commencé lui-même à concevoir, du point de vue du Moi fini en général. Dès maintenant, il se réfère expressément à une théorie de l'intelligible dont il annonce l'élaboration et dont il signale des traces dans la troisième partie de la *Bestimmung des Menschen* (61). Cette partie marquait précisément l'introduction d'un point de vue nouveau, celui d'un Absolu actuel au-delà du Moi idéal, seul apte à rendre compte entièrement de la réalité du monde sensible et de la communauté des individus. Schelling, en proclamant la doctrine de l'Absolu actuel au-delà du Moi idéal, en reconstruisant toute la philosophie transcendantale sur cette notion renouvelée de l'identité du sujet et de l'objet, montrait la voie à suivre pour éviter les inextricables difficultés spéculatives auxquelles était vouée une W.-L. rivée au point de vue du Moi fini. « Je crois, lui écrit Fichte, que je vous comprends comme d'ailleurs je vous comprenais déjà auparavant. Toutefois, j'estime *que vos propositions ne peuvent suivre des principes jusqu'ici admis de la W.-L., mais qu'elles leur sont opposées ; qu'elles ne peuvent être fondées que par une nouvelle extension de la philosophie transcendantale dans ses principes mêmes, extension à laquelle, même sans cela, les besoins du temps nous convient de la façon la plus pressante. Je n'ai pas encore élaboré scientifiquement ces principes plus étendus;* on trouvera les indications les plus claires là-dessus dans mon troisième livre de la *Bestimmung des Menschen.* Réaliser cette œuvre sera mon premier travail, dès que j'en aurai fini avec mon nouvel exposé de la W.-L. En un mot il manque encore un système transcendantal du monde intelligible... grâce auquel nous pourrons nous accorder et nous comprendre au sujet de toutes les différences qui nous séparent » (62). Aveu capital que Schelling s'empresse d'enregistrer (63), sur lequel il revient à plusieurs reprises (64) malgré les rétractations ultérieures (65). Fichte reconnaît par là que les principes qui seront ceux de la *W.-L. 1801,* non seulement résultent d'une extension

(60) Schelling à Fichte, 19 nov. 1800, *F. L. u. B.*, II, p. 226 sq., 230.
(61) Fichte à Schelling, oct. 1800, *Ibid.*, p. 321.
(62) Fichte à Schelling, 27 déc. 1800, *F. L. u. B.*, II, p. 332 sq.
(63) Schelling à Fichte, 15 mars 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 334 sq.
(64) Schelling à Fichte, 3 oct. 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 351.
(65) Fichte à Schelling, *Ibid.*, 31 mai et 7 août 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 341-342.

Digitized by Google

de la doctrine, mais sont faits pour des propositions opposées aux principes primitifs de celle-ci. Il est évident, en effet, que le Moi fini en général ne saurait rendre compte de la Nature, si l'on concède « qu'elle n'est plus simplement un phénomène produit par l'intelligence finie, mais qu'elle renferme un intelligible dont l'individu est la puissance supérieure » (66). L'Intelligible, le Non-Moi de la *Grundlage* est passé maintenant au rang de premier principe, et le *Pour-Soi* au rang de second.

Mais si la philosophie schellingienne est l'occasion de cet aveu, elle n'est point la cause du changement. Loin de tirer d'elle sa synthèse du monde intelligible, Fichte la fait sortir des nécessités spéculatives de la W.-L. L'influence extérieure qui fut l'occasion de ce changement, influence à laquelle Fichte fait une allusion à peine voilée quand il parle de « ces besoins du temps qui convient de la façon la plus pressante » la W.-L. à une transformation, ce n'est pas celle de Schelling, mais celle de la *Querelle de l'Athéisme*. L'action stimulatrice de la doctrine schellingienne n'apparaît qu'une fois la transformation opérée ; elle s'exerce dans le sens d'une élaboration spéculative du nouveau point de vue de la croyance. Schelling s'abuse donc quand il voit dans la nouvelle W.-L. un rapprochement avec sa propre doctrine.

Sans doute les termes que Fichte emploie pour défendre contre Reinhold (67) l'idéalisme transcendantal récemment attaqué peuvent faire illusion. Voir dans l'égoïté, dans l'intuition intellectuelle, *la manifestation de l'absolue totalité*, la définir comme n'ayant rien de commun avec l'individualité, comme n'étant ni subjective, ni objective, mais identité des deux; concevoir le fini comme une essence mixte où composent une intuition immédiate de l'infini intemporel et une analyse, à l'infini dans le temps, de l'infini — une identité du sujet et de l'objet et une disjonction des deux (68), c'est présenter la nouvelle W.-L. sous une forme en apparence voisine des conceptions schellingiennes. Après avoir lu cette défense, Schelling pourra s'écrire, s'adressant à Fichte : « Vous pouvez considérer mes expositions comme de simples variations sur votre thème. Désormais, je ne serai plus gêné pour dire : ce que je veux, c'est uniquement ce que Fichte pense » (69).

---

(66) Fichte à Schelling, *Ibid.*, p. 332.

(67) Reinhold s'était rapproché de Bardili qui professait une doctrine réaliste. — Cf. Bardili, *Briefe über den Ursprung der Metaphysik* (Altona 1798 ; — *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern der bisherigen Logik, besonders der Kantischen* (Stuttgart, 1800).

(68) *Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold*, Fichte, S. W. II, p. 507 sq.

(69) Schelling an Fichte, 24 mai 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 335 sq.

Digitized by Google

En réalité, tout le rapprochement consiste en la proclamation d'un Absolu transsubjectif qui donne à la communauté des individus et à la Nature un substrat adéquat à leur totalité, qui fait passer l'égoïté du rang de premier à celui de second principe. Pour le reste, l'abîme entre les deux doctrines reste infranchissable. La Nature, malgré l'Absolu qui la soutient, reste sans réalité propre *en tant que Nature*, simple monde sensible, parce que toutes les déterminations posées en elle ne le sont pas par elle, mais par le Moi subjectif au cours du procès de son auto-pénétration. C'est un même principe subjectif, la liberté formelle, mais tenant du substrat auquel il s'appuie (l'Etre) un caractère d'absolue universalité, qui engendre le monde sensible et les individus. Il n'y a donc pas deux réalités, réelle-idéale et idéale-réelle, mais un Absolu idéal-réel, qui, rejeté dans l'arrière-plan comme simple support par l'acte de la liberté formelle, fournit à celle-ci un objectif purement objectif. Le sujet absolu idéal-réel aperçoit d'abord cet objectif comme monde matériel, et ensuite comme monde spirituel, loi intelligible. Tout le réalisme de la W.-L. se réfugie dans l'Absolu actuel, et la Nature n'est rien que la première manifestation du subjectif (du *Für*) proprement dit.

Le redoublement de la polémique témoigne de la permanence d'une différence essentielle qui va en s'accusant et se précisant.

C'est d'abord Schelling lui-même qui, à un moment où il semble n'avoir jamais été davantage en intimité de pensée avec Fichte, proclame dans *L'Exposition de mon système* l'originalité de sa doctrine. L'idéalisme de Fichte serait entièrement subjectif et en resterait au simple point de vue de la réflexion, le sien serait objectif et tout entier au point de vue de la production. Fichte, au demeurant, n'aurait donné que les éléments les plus généraux de sa philosophie, son œuvre serait encore loin d'être achevée (70).

En réponse à cette manifestation d'indépendance et pour s'opposer aux thèses aventureuses de la philosophie de l'identité, Fichte n'hésite plus à dénoncer l'acord apparent. Formulant de façon précise la nouvelle synthèse de l'intelligible, il ne compte plus trouver en elle le gage d'une conciliation ultérieure. Après avoir rappelé qu'il n'a jamais accepté les thèses des *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, la subsistance côte à côte d'un réalisme et d'un idéalisme opposés, ni la philosophie de la Nature, où l'intelligence serait expliquée par ce qu'elle doit ensuite expliquer, il rétracte l'aveu par lequel il avait reconnu l'insuffisance des principes employés jusqu'ici par la W.-L. Il ne manque absolument rien à la W.-L., en fait

(70) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, S. W. IV, p. 110-111.

Digitized by Google

de principes, tout ce qui lui manque, c'est d'être achevée, et la synthèse suprême du monde spirituel constitue cet achèvement. Mais alors que jusqu'ici cette synthèse semblait devoir fournir à Fichte tous les éléments d'un rapprochement avec Schelling, c'est en elle maintenant qu'il découvre les traits par lequels se marque l'opposition définitive des deux systèmes.

En effet, bien que la synthèse du monde spirituel ait institué le concept d'un Absolu actuel au-delà de l'Egoïté, le foyer de la W.-L., source vivante de la genèse, reste toujours la subjectivité. En elle et par elle devient possible la distinction du subjectif de l'objectif, si bien que c'est poser une question vide de sens que se demander si la W.-L. envisage le Savoir subjectivement ou objectivement. C'est d'elle, c'est-à-dire de la Vision (*Sehen*, autre nom pour le *Für*) et non de l'Etre que l'on doit partir, et l'identité de l'*Ideal-Grund* et du *Real-Grund* n'est que celle de l'intuition et de la pensée. Saisissons notre conscience de façon qu'entre deux points une seule ligne soit possible. L'acte par lequel nous nous saisissons et nous pénétrons nous-mêmes ici est l'acte d'évidence, et constitue un point fondamental (*Grundpunkt*). Mais nous supposons en même temps que cette proposition vaut *de* (*von*) toutes les lignes possibles, et *pour* (*für*) toutes les intelligences. Dans le premier rapport, nous nous posons comme *déterminé*, comme individu; dans le second, comme fonction d'un déterminable, le monde des esprits. La conscience universelle (finie) est ainsi union absolue de la conscience du monde des esprits et de l'individu. Ce dernier est *Ideal-Grund* et la seconde, impénétrable à la conscience, est le *Real-Grund*. Ce qui rend possible la déterminité originaire dans laquelle nous nous saisissons, c'est un acte de la conscience absolue que nulle conscience réfléchie ne peut saisir; cette détermination constitue notre Etre (l'Etre est une vision qui ne peut se voir elle-même). Le fondement réel par lequel nous sommes posés à l'intérieur de la déterminabilité, comme tel ou tel *quantum*, est impénétrable à l'évidence (=X). Soit la conscience absolue A, la forme de la conscience comme déterminable se représente par $B\ a\ C$ (71).

— B (monde spirituel) est fondement réel de C (individu). Le passage réel de B à C ne peut être connu, il peut être décrit seulement dans sa forme (72). C est fondement idéal de B, car en lui et par lui nous *connaissons* l'universalité du rapport et le monde intelligible. Ainsi l'évidence vaut *de* tous (*von*) dans la conscience C, et *pour* tous

(71) B est le déterminable en tant que tel, C un individu déterminé dans son être, à l'intérieur du déterminable, a la conscience absolue A comme support du rapport réciproque entre B et C.

(72) Nous savons seulement que ce passage a lieu (*dass*), non *en quoi* il consiste.

Digitized by Google

(*Für*) dans la conscience *B* (73). Par rapport à *B*, *C* lui est intérieur (*C ist selbst ein* IN), par rapport avec lui-même *C* est pour soi (*C ist ein* FÜR). Le « *Von* » (74) n'est que le « *Für* » posé comme déterminé (75) et le « *Für* » n'est que le « *Von* » pris comme déterminable (76). Le « *Für* » est le fondement réel du « *Von* » : le monde intelligible est fondement réel du monde sensible; et le « *Von* » est fondement idéal du « *Für* » : l'universel ne peut être connu que par le particulier et le monde intelligible par le monde sensible, les deux sont en rapport réciproque. Ce rapport arrive à la conscience dans l'action par le concept de fin, où l'Intelligible s'affirme dans le Savoir comme fondement réel, comme le déterminant par rapport auquel le concept de chose est le déterminable. C'est dans cette petite région de la conscience qu'apparaît un monde sensible ou une nature (77). Toute la conscience *C* n'est donc qu'un objet de la conscience *A*, mais elle a une valeur universelle pour tous parce qu'elle est comprise dans cette forme originaire *A*. Cette conscience *C*, reçue de nouveau en *A*, donne un système du monde des esprits (la conscience *B*) et un fondement inconcevable de l'union et de la disjonction de tous les individus qui est Dieu (78). On peut appeler Dieu : Etre, si l'on entend par Etre ce qui est impénétrable au regard de la conscience, mais cet Etre n'est pas en lui-même quelque chose de mort, il est agilité, et lumière pure. Telle est la synthèse suprême de l'intelligible.

La synthèse de la conscience A + C en X est le principe de la raison finie.

La W.-L. expose à partir de ce principe la conscience universelle du monde des esprits comme telle, elle est elle-même cette conscience universelle. Chaque individu est une vue particulière de ce système en un point fondamental déterminé et ce point, pour la W.-L. qui pourtant comme science est connaissance (*Durchdringen*) de la conscience universelle, reste impénétrable. Ainsi, loin de partir de

---

(73) C'est en effet le résultat du rapport réciproque qui fait qu'en tous le même rapport existe. B est l'acte du rapport réciproque par lequel le Savoir ou conscience universelle se saisit dans les individus, s'aperçoit en tous dans sa détermination, si bien qu'en elle le rapport est *pour tous*.

(74) Etre déterminé de l'individu, point fondamental où le Savoir se saisit, conçu comme point de départ *trouvé* et comme détermination permanente du temps individuel. V. plus bas *W.-L. 1801*, Synthèses B4. C4, D4, E4.

(75) Le *Von* est une détermination particulière et autonome (dans un point) de la conscience (*Für*) universelle.

(76) Ce qui est dans la conscience individuelle apparaît comme universellement valable et décrivant la sphère des possibles.

(77) V. plus bas *W.-L. 1801*, Synthèse B5, qui est une déduction du point de vue du *Droit naturel* où la Nature apparaît comme posée dans ses déterminations essentielles en fonction de l'action selon une fin.

(78) V. plus bas, *W.-L. 1801*, Synthèse C5.

Digitized by Google

l'individu, la W.-L. ne peut même pas y parvenir. Ce n'est point génétiquement (par spéculation) mais factiement, dans la vie, que ce point peut être connu. Chaque individu est le carré rationnel d'une racine irrationnelle qui se trouve dans le monde spirituel, et le monde des esprits est à son tour le carré rationnel d'une racine irrationnelle, la Vie ou Dieu, que l'individu ne peut atteindre, ou que ne peut atteindre la conscience universelle (79).

La Nature n'est donc rien d'autre que le phénomène de la lumière immanente. Une philosophie de la Nature peut bien partir du concept immobile et achevé de Nature, mais ce concept et cette philosophie doivent à leur tour se déduire du système de tout le Savoir à partir de l'X absolu, et être déterminés par les lois de la raison finie, car un idéalisme ne saurait tolérer de réalisme à côté de lui (80).

La réponse de Schelling est conforme à l'esprit qui se manifestait dès l'origine dans les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*. L'intuition que la W.-L. oppose à la pensée n'est pour lui que la différence quantitative, forme de l'existence de l'Absolu dans le particulier; la pensée n'est que l'indifférence quantitative, forme de l'existence de l'Absolu dans le tout. La différence des deux n'a lieu que dans un être déterminé. L'Absolu fonde leur unité, c'est-à-dire leur indifférence et est par conséquent identité de l'*Ideal* et du *Real-Grund* de l'intuition et de la pensée. La synthèse dernière de Fichte ne ferait donc que rejoindre le point de vue schellingien de l'identité; en posant le fondement réel, inconcevable de la disjonction des êtres particuliers et le fondement idéal de leur unité à tous, Fichte s'élève à l'Etre κατ'ἐξοχήν qui est identité de l'idéalité et de la réalité, parce qu'il n'est ni l'une ni l'autre, étant au-dessus de tous les contraires; Etre qui par conséquent n'est pas plus mouvement, agilité, que repos, mais qui *est* purement et simplement. Or cette synthèse, précisément parce qu'elle est suprême et pose l'inconditionné, ne doit pas être la dernière, mais la première. De deux choses l'une : ou la W.-L. veut en rester à la subjectivité pure (le *Sehen*) et l'absolue substance ne peut être pour elle que celle de chaque moi; ou elle en sort pour atteindre un principe réel inconcevable, et le recours à la subjectivité ne peut être que provisoire et doit cesser une fois que le vrai principe a été saisi. On ne pourra jamais, alors, empêcher un philosophe de s'emparer de cette synthèse der-

---

(79) V. plus bas, p. 465, W.-L. 1801, Synthèse B4. Entre la Vie et le Savoir, le Savoir et l'individu, on trouve le même hiatus de l'infini et de la totalité, de l'intuition et de la pensée. La pensée totalise schématiquement ce que l'intuition ne peut réaliser facticement, elle est par rapport à l'intuition le carré rationnel de la racine irrationnelle.

(80) Fichte à Schelling, 31 mai et 7 août 1801, p. 340-348.

Digitized by Google

nière pour en faire le point de départ d'une déduction descendante. Si l'on entend par propédeutique une investigation qui *aboutit* au principe suprême, on doit reconnaître que la philosophie de Fichte est, tout comme celle de Kant, une propédeutique. Fichte déclare lui-même que ce qui le distingue, c'est la forme de son exposé; pour maintenir cette différence il s'attache à partir toujours de la Vision pour terminer avec l'Absolu, qui est le spéculatif proprement dit. C'est exactement le procédé de Kant, qui part de la morale pour remonter à Dieu. Mais on se condamne ainsi à demeurer dans une série complètement conditionnée où l'on ne rencontrera jamais l'Absolu, à rester à un Savoir conditionné qui rabaisse la philosophie au rang d'une science quelconque, bref, à ignorer le *Savoir absolu*.

Fichte n'est-il pas malgré lui convenu de cette insuffisance, quand il a écrit dans la *Bestimmung des Menschen* que l'*Urreal* proprement dit, c'est-à-dire le vrai spéculatif, ne pouvait se trouver nulle part dans le Savoir et qu'il fallait le transporter dans la sphère de la croyance? Mais de croyance il ne peut pas plus être question en philosophie qu'en géométrie. En tout cas, il est certain que cette synthèse suprême manquait dans les exposés antérieurs. On ne reconnaissait rien au delà de l'ordre moral du monde, qui était identifié à Dieu. Maintenant on pose Dieu au-dessus de cet ordre. *Il y a là, on doit en convenir, un changement appréciable*, la preuve que la W.-L. tend à délaisser la ratiocination (*das Bloss Philosophieren*) pour la vraie spéculation (celle de Schelling).

Ainsi la *Querelle de l'Athéisme* a contraint la W.-L. à s'élever au-dessus de l'idéalisme, en éveillant en elle le sentiment de l'Etre réel qu'elle ne trouvait pas dans son Savoir. Les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme* que Fichte incrimine, ne faisaient précisément qu'exprimer sous une forme un peu fruste peut-être le même sentiment. Entre la philosophie idéaliste et la philosophie réaliste de Schelling, il y a donc le même rapport qu'entre le Savoir et la Croyance chez Fichte, mais pour ce dernier la contradiction entre les deux termes n'est pas résolue. Que la *W.-L.* achève donc sa transformation commencée, qu'elle accepte pleinement cette extension dont Fichte, bien qu'il le nie maintenant, a reconnu naguère la nécessité, qu'elle renonce au procès analytique qui la séparera toujours de l'inconditionné, qu'elle se décide à saisir d'un coup et de façon absolue l'absolu fondement, et l'accord sera complet entre elle et la philosophie de l'identité. Le fondement réel n'est en effet rien d'inconcevable en soi, mais seulement pour la réflexion de l'entendement qui s'embrouille avec la contradiction du fini et de l'infini. Il est pleinement accessible à la raison éternelle qui anéantit la série conditionnée et pose comme premier terme l'absolue identité du fini et de l'infini dans l'Eternel.

Digitized by Google

Dès maintenant, le désaccord pourrait être atténué au lieu d'être grossi. Puisque l'idéalisme et le réalisme ne peuvent être, suivant Fichte, recherchés qu'à l'intérieur de la W.-L., la vraie W.-L. ne devrait jamais être caractérisée, ainsi que Fichte l'a fait maintes fois, comme idéalisme. Elle ne serait ni idéalisme ni réalisme, mais complètement indifférente quand on l'envisage du dehors. Et si cette indifférence caractérise du dehors la vraie spéculation, pourquoi feindre de trouver dans le système de Schelling deux philosophies, idéaliste et réaliste, subsistant côte à côte? Puisque Fichte considère la Nature comme la manifestation de l'esprit (Lumière) immanent, pourquoi attribue-t-il à Schelling un concept de Nature digne d'un chimiste ou d'un apothicaire? Il croit avoir annihilé la Nature, alors que, d'après le concept de son propre système, il ne parvient jamais à en sortir puisqu'il ne peut s'affranchir du conditionné, du fini. Il confond la Nature avec le Monde sensible, la cantonnant par conséquent dans cette petite région de la conscience où la fin s'opposant à l'objet, détermine celui-ci de façon corrélative. La nature perd alors toute signification spéculative et ne garde qu'une signification téléologique. Mais peut-on sérieusement penser que la lumière existe seulement pour que les êtres rationnels puissent se voir, et l'air seulement pour qu'ils s'entendent? (81)

A la même époque, dans la *Différence entre le système de Fichte et de Schelling*, Hegel semblait s'associer avec Schelling contre la W.-L. pour dénoncer le caractère subjectif qu'elle donne au principe de l'identité du sujet et de l'objet; son caractère formel et idéel, qui la condamne à laisser échapper à la fois la réalité de l'Absolu et celle de la Nature, caractère formel dont Fichte lui-même a spontanément convenu « puisqu'il dit quelque part (82) que pour la conscience de Dieu, son système n'aurait qu'une exactitude formelle » (83) — Mais la dernière réplique de Fichte, en faisant valoir l'opposition irréductible de la nouvelle W.-L. et de la philosophie de l'identité, insiste, pour défendre le point de vue du « *Sehen* » sur une insuffisance capitale que Hegel dénoncera ultérieurement dans Schelling : en affirmant immédiatement le Savoir relatif, en posant directement le fini dans l'Absolu « la substance se manifeste, le Savoir se différencie dans les choses et dans la différence des choses entre elles, sans que l'on puisse savoir d'où cela vient ni comment cela se fait » (84). A côté de l'Etre du Savoir relatif, Schelling en effet place l'Etre absolu, il les unit ensuite non par une intuition qui fournirait

(81) Schelling an Fichte, 3 octobre 1801, *F. L. u. B.*, II, p. 348-357.
(82) Fichte, *Grundlage*, I, p. 253.
(83) Hegel *Differenz...*, S. W. I, p. 254-272, en part. p. 255.
(84) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (éd. Lasson), p. 518.

Digitized by Google

quelque chose de positif, mais par la pensée d'un simple rapport, comme non-différence du Savoir et de l'Etre, c'est-à-dire identité négative. Parce que cet Etre absolu n'est pas lui-même purifié de toute disjonction, de toute composition, il en déduit le Savoir relatif et de ce Savoir, l'Etre à son tour. Il situe la W.-L. au niveau du Savoir relatif et se croit ainsi plus haut qu'elle. Mais ce Savoir et cet Etre absolu étant *en relation*, doivent eux-mêmes être hors de l'Absolu; il y a donc au-dessus d'eux un point où tous deux se trouvent originairement disjoints et unis. L'idéalisme transcendantal a pour mission de s'élever jusqu'à ce point. La Vision (*das Sehen*) ou le Savoir de ce principe de disjonction entre le Savoir et l'Etre absolu, est le Savoir absolu qui s'oppose au Savoir relatif (Savoir de *quelque chose*); il constitue l'Absolu de la philosophie, c'est-à-dire la manifestation Une de l'Absolu, manifestation qui constitue, en dehors de l'Absolu, l'Unité du Savoir par rapport à sa diversité. Cet Un formel permet d'expliquer le passage de l'Un au Tout et réciproquement, car par lui peut se concevoir à la fois l'infinité du Savoir et la totalisation de celle-ci dans l'Unité immobile, en dehors de l'Absolu lui-même. En méconnaissant cet intermédiaire, Spinoza et Schelling ont posé directement dans l'Absolu la forme quantitative sous laquelle celui-ci existe, sans pouvoir expliquer d'où elle vient, se condamnant ainsi à anéantir l'unité quand ils posent le divers, ou le divers quand ils posent l'Unité. C'est que, saisissant l'Absolu par la pensée, ils trouvent toujours celle-ci en même temps que lui et en lui, sans se rendre compte, faute de réfléchir sur elle, qu'elle est précisément ce qui à leur insu informe, selon des lois immanentes, l'Absolu. La W.-L., en concevant la nécessité, pour une pensée de l'Absolu, d'une disjonction de l'Absolu et de la Pensée, d'une différence originaire entre les deux par où s'expliqueraient toutes les différences ultérieures, s'élève donc au-dessus de la Philosophie de l'identité. Elle évite les difficultés qui sont communes à celle-ci et au Spinozisme en séparant radicalement l'Absolu de ce qui est soumis à la division, de façon à sauvegarder réellement son intégrité. Schelling n'a pas au fond compris la W.-L. En considérant son idéalisme comme une simple contre-partie de la Philosophie de la Nature, il la désaxe complètement. La Philosophie de la Nature n'est pas un pôle particulier de la Philosophie transcendantale, mais une de ses parties, à laquelle s'oppose non l'idéalisme, mais l'Ethique (85).

Le résultat d'ensemble de toute cette polémique, c'est d'avoir con-

(85) Fichte à Schelling, 15 octobre 1801, 15 janvier 1802 ; *F. L. u. B*, II, p. 360-368.

Digitized by Google

duit Schelling à mettre en lumière de façon indiscutable l'existence pour la W.-L. d'un changement que celle-ci n'avait pas prévu ; d'avoir contraint Fichte à avouer cette extension imprévue. Mais en feignant d'apercevoir dans cette évolution une capitulation de l'idéalisme de la W.-L. devant le dogmatisme de la philosophie de l'identité, Schelling détermine Fichte à prouver que le changement qui affecte la W.-L., émanant du jeu de facteurs internes, laisse subsister dans toute sa force l'esprit de l'idéalisme. Si la subjectivité, le Sujet-Objet subjectif, n'est plus le premier principe, il reste du moins l'unique principe et de la genèse, et du phénomène, dans toute son extension : la totalité des accidents de l'Etre, y compris la Nature, est tout entière fondée en lui. Si la subjectivité n'est pas elle-même l'Absolu, si elle a sa source hors d'elle dans un Absolu dont elle constitue la puissance, rien n'est quand même enlevé par là à son pouvoir et à son autonomie. La puissance de l'Absolu ne peut en effet se manifester et agir qu'après s'être disjointe de cet Absolu pour s'opposer à lui. L'Absolu est sans doute, à l'intérieur de soi (*In Sich*), Vie et Agilité, mais en soi (*An Sich*) c'est-à-dire à l'*intérieur du Savoir en acte*, il est simple substrat mort : sa vie *tout entière* passe dans cet acte du *Voir* (*Sehen*). Le Sujet en tant que Sujet, dans son autonomie, reste donc avant comme après le foyer de la W.-L.. Si l'on se place au point de vue d'un observateur pour comparer du dehors la W.-L. et la philosophie schellingienne, on devra dire que, par rapport à Schelling, la W.-L. n'a pas varié. Si l'on se place au contraire à l'intérieur de la W.-L., on devra convenir qu'une révolution profonde et inattendue s'est produite en elle, qui a substitué au point de vue du Moi fini en général celui du Moi universel, au premier principe le second, comme Absolu actuel au delà de l'Idéal et de la Subjectivité. Ainsi s'explique, à propos de la W.-L., la persistance, dans l'histoire de la philosophie, de deux interprétations opposées.

L'opposition entre la philosophie schellingienne et la nouvelle W.-L. détermine un repliement sur elle-même de la nouvelle doctrine, un effort pour se définir conformément à la continuité de ses aspirations, malgré l'apparition d'un élément transsubjectif. La méditation portera en conséquence sur notre droit à affirmer l'Absolu comme tel, droit que Schelling s'arroge sans discussion. L'affirmation ou connaissance de l'Absolu est sa révélation; rechercher les conditions de cette affirmation, c'est donc opérer la genèse de la révélation de l'Absolu. La *W.-L. 1801* et surtout la *W.-L. 1804* s'attacheront à prouver que l'affirmation de l'Absolu suppose toujours une condition extrinsèque, qui en interdit, du moins immédiatement, une affirmation immédiate : aucune philosophie ne peut donc partir de l'Absolu. Un procès analytique allant de la conséquence au principe est toujours requis. L'affranchissement que réclame Schelling

Digitized by Google

à l'égard de tout procès analytique, doit lui-même être médiatisé, car il constitue en fait une *seconde condition* qui maintient à notre insu ce procès, même quand nous croyons l'avoir dépassé. Le problème consistera à se demander comment l'Absolu peut-être affirmé, indépendamment de cette seconde condition. Quand on se contente de postuler d'emblée la suppression de cette condition, c'est l'énergie de notre réflexion, *Moi* et non l'Absolu lui-même en nous qui la détruit, ou croit la détruire. Alors au lieu que l'Absolu s'affirme en nous, c'est *nous* qui le projetons à notre insu et lui substituons par conséquent sa forme existentielle externe. On ne peut donc se débarrasser du procès analytique en se contentant de l'ignorer, mais on doit le surmonter par une dialectique appropriée. Cette préoccupation de médiatiser l'immédiate affirmation, annoncée dans la dernière lettre à Schelling, indique le sens éminemment *logique* dans lequel, conformément aux aspirations primitives de la W.-L. vers une certitude démonstrative absolue, va se développer la nouvelle doctrine. Au mode d'enrichissement gratuit qui caractérise la philosophie schellingienne, Fichte va opposer un approfondissement méthodique du procès logique qui conditionne avec les affirmations premières, le passage de la substance à l'accident. Cet effort de pure dialectique qui aboutira à poser comme révélation suprême de Dieu, non la morale comme en 1794-1798, ou la religion comme en 1799-1800, ou l'art comme Schelling, mais la philosophie, l'amènera tout près des conceptions hégéliennes en opposition avec les libres intuitions de Schelling qui « n'a jamais atteint à une méditation logique (86) ».

---

(86) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, S. W., XV, p. 590 sq. Comme Fichte, et en opposition avec Schelling, Hegel voudra *prouver* par le mouvement du *Selbst*, la nécessité des déterminations par lesquelles se manifeste l'Absolu, mais il se refusera de soustraire l'Absolu, sous prétexte de l'isoler de la multiplicité relative du Savoir, entièrement au Selbst, de faire tomber *en dehors de lui* dans l'énergie de la réflexion les déterminations qui constituent la richesse concrète de l'Esprit. Cet En Soi mort lui apparaîtra comme le résultat de l'entendement abstrait, attestant la disjonction non surmontée de l'*An-sich-sein* et du *Für-sich-sein*. L'Absolu ne sera nullement affecté de divisibilité, tout en recevant en lui le mouvement du *Selbst* et les déterminations qu'il implique, si pour se réaliser dans son universalité concrète, il ne peut les conserver en lui qu'en les supprimant.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA W.-L. 1801

A. — Le point de vue de la W.-L. 1801

Le point de vue de la *W.-L. 1801* sort nécessairement de toute tentative pour déduire génétiquement le monde des individus (1). Si l'on opère cette déduction en maintenant l'idéalité de l'Absolu, on est en effet incapable d'expliquer le concept d'Univers et de concevoir la possibilité d'un monde. Posons le Moi absolu tel que nous le connaissons d'après son concept, comme une activité absolue retournant sur soi, dans l'indistinction du réfléchissant et du réfléchi. Posons ensuite le Non-Moi, d'après le processus décrit au paragraphe 5 de la *Grundlage;* l'activité allant à l'infini est choquée en un point C. Comme ce qui est dans la partie en général doit se trouver dans toutes les parties réelles nous devons poser cette limite simultanément dans la totalité des individus à qui l'activité centrifuge doit servir de support commun, étant en chacun d'eux, avec la limite qu'elle pousse, la tendance objective. Mais il ne peut y avoir de limite en chacun, sans que celle-ci soit déterminée. Il n'y a donc de limite en C que si tous les individus se limitent les uns par rapport aux autres et l'on doit instituer un système de limites où celles-ci sont immédiatement posées par le rapport réciproque et le rapport réciproque par celles-ci. On dira alors : l'activité originaire en tant qu'elle est en général limitée se quantifie; le Moi pur, dès que sa « déchéance » est posée, se répète en une multiplicité d'êtres rationnels finis, cette multiplicité est nécessairement une somme achevée, car le rapport réciproque a pour condition la totalité (catégorie de communauté).

Puisque par hypothèse toute réalité actuelle n'est posée que par

(1) *W.-L. 1801*, S. W. II, p. 105-106.

Digitized by Google

la déchéance « factice » de l'Absolu, qui devient pour cette réalité objet de réalisation, l'activité allant à l'infini, conçue avec sa limitation actuelle, est activité réalisatrice qui est à elle-même et pour tous les individus, support, — l'Idée de l'Absolu décrivant la sphère du devenir. Mais en même temps, la somme des individus doit être une totalité fermée. Si l'activité réalisatrice est leur support originaire, elle doit être adéquate à cette totalité et la déterminer réellement. Or il n'y a pas d'autre fondement de la totalité que le cercle fermé de l'activité en retour sur elle-même. Si ce cercle fermé doit fonder l'Univers, l'activité réalisatrice déterminant celui-ci doit revenir sur elle pour enclore la Totalité. Mais par définition elle ne doit pas revenir sur elle-même, puisqu'elle est limitée en « Moi en général », c'est-à-dire en tout individu. Dans toute son extension, comme intuition quantifiante, elle n'est dans l'actualité que devenir jamais en repos, cherchant à réaliser la Totalité qu'elle ne possède pas.

Ainsi l'activité réalisatrice ne peut remplir actuellement la sphère de l'Absolu qui demeure idéale, et on ne peut néanmoins admettre que la totalité des individus ne se confond pas avec cette sphère, sans perdre tout fondement pour la détermination d'un tout. Il reste à essayer la synthèse conforme à la méthode : la même activité réalisatrice serait à la fois limitée et non limitée, elle ne recevrait de limites qu'en tant qu'elle se refermerait en un cercle et réciproquement. Mais une telle synthèse est impraticable, parce qu'il est impossible de distinguer ici deux points de vue, de poser la limite comme réelle et le cercle comme idéal.

L'un et l'autre doivent être réels et actuels, aussi bien la limite que le cercle qui doit effectivement soutenir le rapport réciproque sans lequel la limite des individus ne pourrait être posée. On doit donc disjoindre la limite et le cercle, car deux prédicats contradictoires sous le même rapport (ils sont également actuels) doivent appartenir à deux éléments distincts. L'idéalité de l'Absolu, idéalité qui constituait l'originalité de la première W.-L. s'évanouit alors. La limite n'est plus conçue comme imposée à l'activité retournant sur soi par une influence (*Einwirkung*) qui utilise pour s'exercer ce redoublement de l'activité sur soi qui caractérise le Moi. L'activité retournant sur soi est en dehors de la limite et reste intacte; l'activité qui reçoit la limite n'est plus celle du Moi absolu lui-même puisque l'Absolu ne passe jamais dans le limité (*nicht aufgeht im Bild*); elle est autre que l'Absolu en acte, et lui est par conséquent opposée. Enfin *ce qui* limite, c'est l'illimité, l'Absolu lui-même par rapport auquel l'activité limitée ou opposée n'est qu'une forme, par elle-même vide de matière, qui reçoit de l'Absolu sa matière. Les termes se trouvent donc renversés. L'activité de tous les individus,

Digitized by Google

posée hors de l'Absolu, est non-Etre par rapport à lui, mais l'Absolu qui m'est opposé et que je m'efforce éternellement de concevoir est pour Moi, Non-Moi, Objet, En Soi, Non-Etre du Savoir.

La Forme absolue n'est plus obtenue, comme primitivement, par une diminution, une soustraction opérée sur l'Absolu, mais elle semble s'ajouter à l'Absolu comme une activité originale. C'est là l'origine de la notion de Verbe, telle que la développera la troisième W.-L. : une activité représente l'Absolu et tend à réaliser non l'Absolu lui-même, mais simplement son Image. Ce nouveau point de vue transcendantal est celui du Savoir absolu, du Moi Un (*Ein Ich, Ein Erscheinung*) qui s'oppose au Moi fini en général, car il exclut le fini et reçoit le prédicat d'Absolu. Ce Moi reposant sur un Etre qui le fixe est une Universalité substantielle, distincte de la généralité issue par abstraction, dans la partie, de ce qui en fait *cette* partie. Ainsi on se trouve en présence de deux éléments, l'Absolu proprement dit qui fonde l'Etre, — la liberté formelle ou réflexion sur l'Etre. Ces deux éléments, opposés quant à leur concept, sont unis simplement en fait (*faktisch*), c'est-à-dire de façon contingente. De leur union sort le Savoir, l'Univers. Mais comment s'assurer que cette « genèse » de l'Univers n'est pas arbitraire? En réalité cette position des éléments n'est qu'une supposition; c'est *moi*, le théoricien de la Science (*Wissenschaftslehrer*) qui unit l'Etre et la liberté dans un Savoir, et qui affirme que de ce Savoir provient tout ce que je sais; mais alors ce Savoir que *je* projette ne fonde pas réellement ce que j'affirme, dans cette disjonction du « je » individuel et du Savoir, non seulement le « je » n'est pas fondé, mais c'est le Savoir, le fondement, qui est posé en fait comme une conclusion, un résultat. La genèse ne peut donc se réaliser dans la certitude que si, entre le Savoir et nous, s'anéantit cette disjonction qui paralyse la raison. Ce n'est plus nous (Moi fini en général) qui devons poser les prémisses et construire le Savoir; c'est le Savoir qui doit lui-même les poser et se construire lui-même intérieurement. Nous devons, en construisant le Savoir, nous apercevoir nous-mêmes comme identiques avec le Savoir substantiel, Savoir qui porte en lui son propre fondement, Savoir absolu qui se construit lui-même comme absolu et s'élève par son procès interne à l'absolue clarté (*In-Sich-Gehen des Wissens*).

« Ainsi la W.-L. reste dans toute son extension un seul et même regard indivisible qui, du zéro de clarté où il *est* seulement sans *se connaître*, successivement et par degré s'élève à la clarté absolue où il se pénètre lui-même de la façon la plus intime, pour retrouver en lui le repos et l'Etre. Par là se confirme encore que l'œuvre de la W.-L. n'est point une acquisition et une production de nouveaux objets de connaissance, mais seulement une explication de ce qui

Digitized by Google

est, de ce que nous sommes de toute éternité... (2). Cette auto-construction du Savoir comme tel s'effectue dans la première partie de la W.-L. 1801, au cours d'un procès analytique de dix synthèses réparties en deux points de vue ou synthèses fondamentales quintuples. Le sujet s'élève alors du Savoir réel au Savoir absolu et le Savoir se saisit dans ses fondements hors du savoir réel. La deuxième partie déroule un procès synthétique de dix synthèses réparties également en deux points de vue. Elle opère dans la pensée abstraite une déduction du Savoir réel (point de départ de la première partie) à partir des concepts de ses principes hors du Savoir réel, jusqu'au point de vue de la W.-L., par lequel le Savoir absolu se réalisant *comme tel* (dans la conscience du philosophe) devient lui-même un Savoir réel.

B. — Reconstitution des vingt synthèses de la W.-L. 1801

§ *I. Première partie de la W.-L.* 1801. — *Procès synthétique : la construction du Savoir absolu.*

Préliminaires.

Soit un angle de tant de degrés, dont les côtés ont telle longueur. Une seule ligne parmi toutes les lignes possibles peut le fermer en un triangle. J'aperçois cette nécessité immédiatement et je *sais* qu'elle vaut de (*Von*) tous les angles possibles et pour (*Für*) tous les êtres raisonnables. Ce Savoir immuable qui embrasse en soi de façon absolue un divers infini de représentations possibles est *intuition*. Il s'oppose à la perception ou Savoir particulier (*dieses Wissen, Wissen des Etwas*). Chaque fois que le Savoir particulier change d'objet, il devient différent de lui-même, mais comme *Savoir*, il reste partout semblable à lui-même.

C'est cette unité et identité en soi du Savoir sous la diversité infinie des Savoirs particuliers qui constitue le Savoir absolu, objet de la W.-L. La W.-L. est en effet Savoir du Savoir, et, — puisque le Savoir est intuition,, — intuition de l'intuition, c'est-à-dire intuition intellectuelle. Le Savoir absolu *est* sans doute sous les Savoirs particuliers, mais il n'est pas *pour lui-même comme tel*. Il ne le deviendra que par la W.-L. Le Savoir absolu, enfin, n'est pas l'Absolu. L'Absolu n'est ni Savoir, ni Etre, ni Identité ou Indifférence des deux, il est absolument et uniquement l'*Absolu*. Comme dans la W.-L. et

(2) *W.-L. 1801*, II, p. 12.

Digitized by Google

sans doute aussi hors de la W.-L., dans tout Savoir possible, nous ne pouvons aller plus loin que le Savoir, la W.-L. ne peut partir de l'Absolu, mais du Savoir. L'Absolu n'est dans la conscience que la forme du Savoir réel (3).

I. INTUITION. — *Point de vue ou Synthèse de l'Intuition intellectuelle.*

*Synthèse A*1 (Etre). Description de l'Etre qualitatif du Savoir, de l'intuition trouvée comme un fait (*Faktisch*) en nous. — Le Savoir absolu, de par son absoluité, est Savoir suprême, et ne saurait être déduit de quelque *Datum* supérieur à lui. Il doit donc pouvoir se réaliser immédiatement en nous par une intuition qui nous permet de le décrire tel qu'il *est* originairement en nous, dans sa Matière, dans sa Forme et dans l'union de sa Matière et de sa Forme.

a) *Matière du Savoir ou point de vue de l'Etre.* — On décrira le Savoir absolu d'abord comme *absolu*, c'est-à-dire comme possédant les prédicats de l'Absolu : l'Etre (*Was*, immobilité), la Liberté (*Weil*, le devenir). L'Absolu est en effet *ce qu'*il est, *parce qu'*il est. On le décrira ensuite comme *Savoir*, c'est-à-dire comme unité d'intuition suprême, qualité absolue immuable. En vertu de cette unité doivent s'unir intimement en lui les prédicats précédemment *distingués*. Cette union qui engendre le Savoir est donc en elle-même antérieure au Savoir. Ainsi, au delà du Savoir, se rencontrent et se pénètrent l'Etre et la Liberté, et cette pénétration intime, cette identification des deux en une nouvelle essence donnent alors seulement le Savoir en tant que tel. On verra par la suite comment on peut s'élever au-dessus du Savoir pour le composer avec un Non-Savoir, et comment nous pouvons poser comme Non-Savoir l'intuition actuellement décrite qui pourtant est Savoir (4).

b) *Forme du Savoir ou point de vue de la Liberté.* — La rencontre de l'Etre et de la Liberté au delà du Savoir n'était pas encore le Savoir lui-même, mais en apportait les éléments ou la Matière. L'acte par lequel ces éléments s'unissent au point de perdre leur nature séparée pour devenir Savoir, constitue la Forme de celui-ci et est à l'égard de la Matière dans le même rapport que la Liberté à l'Etre. Ces éléments apparaissent alors comme ne pouvant être distingués que parce qu'ils ont été originairement posés par l'acte libre du Pour Soi, vivante et lumineuse pénétration interne qui constitue l'absoluité du Savoir (5).

---

(3) *W.-L. 1801*, II, p. 3-15.
(4) *W.-L. 1801*, II, p. 16-18.
(5) *Ibid.*, p. 18-20.

Digitized by Google

c) *A et B*, matière et forme se trouvent unis dans le Savoir donné en nous.

A) Ils sont d'abord unis au point de vue de l'*Etre* et constituent le premier terme de la synthèse donnée. — Le *résultat* de l'acte libre précédemment décrit est un *état* de lumière : l'Etre posé du Savoir. Le Savoir qui est absolument pour soi a pris conscience de sa nature comme fusion dans l'Unité organique, de ce qui est séparé, indépendamment de ce qui est séparé. Il a posé son Etre comme Savoir formel. Par là est déduit ce qui était posé au début de la construction : ce caractère du Savoir d'être l'unité d'un divers dans l'intuition. Mais on ajoute ici que ce divers est infini. La diversité a sa source dans le Savoir comme Forme, l'infinité dans l'absoluité de cette Forme. Quoi que nous puissions embrasser dans notre Savoir, c'est toujours l'Unité. Mais dès que nous saisissons de nouveau ce Savoir, nous voyons s'évanouir l'Un en des éléments séparés, et dès que nous saisissons encore une de ces divisions et son Savoir, comme Unité, s'entend, car nous ne pouvons la saisir autrement, nous voyons cette partie s'évanouir de nouveau en un divers et ainsi de suite à l'infini. Cette divisibilité, nous l'apportons avec nous au moyen de la Forme absolue de notre Savoir, forme dont nous ne pouvons sortir et que, sans en avoir une claire conscience, nous avons présente à l'esprit chaque fois que nous parlons de division infinie. Tant que l'on constituait le Savoir avec l'Etre et la Liberté, on pouvait voir dans ces éléments la matière (constitutive) du Savoir; mais une fois qu'on a aperçu l'essence du Savoir dans la Forme du Pour Soi, celle-ci apparaît comme sa vraie matière, et l'Etre et la Liberté comme des déterminations de son Etre, c'est-à-dire comme sa forme (6).

B) Ils sont unis au point de vue de la *liberté* et constituent ainsi le deuxième terme de la synthèse donnée. — Le Savoir vient d'être décrit dans son Etre, mais il ne peut *être* ce Savoir que dans la mesure où il est pour lui-même (*für Sich*) et intérieur à lui-même (*in sich*), bref dans la mesure où il se pose pour lui-même parce qu'il est. De cette façon l'Etre décrit précédemment apparaît comme le résultat de l'acte libre par lequel se réalise le « pour soi ». Cette absolue position constitue la forme de cette liberté. — Le point vivant, où dans la production absolue de l'Egoïté, de la Lumière, tout se saisit et se pénètre, à partir d'où coule le divers comme le résultat de cette production de lumière, en constitue la matière (7).

*Synthèse B*1 (Liberté). — Synthèse de l'Etre et de la Liberté, dans le Savoir ou Liberté. — Dans la synthèse précédente les deux termes

(6) *W.-L. 1801*, II, p. 20-22.
(7) *W. L. 1801*, II, p. 22-24.

Digitized by Google

synthétiques Etre (A = a + b) et Liberté (B = b + a) étaient unis « facticement » en un Etre donné dans l'intuition. Ici l'acte de cette union doit être posé dans la conscience. Cette union doit s'opérer par ce qui unit, par la Liberté qui est supposée à la fois comme élément et comme origine du Savoir, origine d'où l'on part pour aller au divers. L'unité des deux aspects du Savoir a donc sa source dans le « Pour soi » interne qui caractérise l'unité de la Liberté. Elle est donc *parce* qu'elle est. C'est là sa forme.

Mais pour que cette unité, cette réflexion puisse avoir lieu, il faut que les éléments séparés *soient*. Sans doute, dès que la réflexion les a saisis, ils n'existent en elle que comme unité et ayant leur source dans cette réflexion même. Mais l'unité ainsi produite n'est pas unité pure, elle est, de façon nécessaire, unité d'*éléments séparés*. Le Savoir librement produit est ainsi *lié* à un Etre préexistant, où sont des éléments séparés, un divers; il n'est donc plus absolument libre, mais déterminé (matériellement) par une loi ou par un être. On appelle Pensée, l'unité absolue du Pour Soi; Intuition, le flottement dans le divers des séparés. Le Savoir est Unité de l'unité et des éléments séparés, de la Pensée et de l'Intuition. Ce qui en lui dépend de la Liberté est Unité, point; ce que la liberté ne *fait* point, mais ce qui *est*, est diversité. L'union des deux donne un point étendu en une séparabilité infinie qui cependant reste point et une séparabilité condensée en un point qui cependant reste séparabilité; bref, la forme vivante et lumineuse pour soi, de l'acte par lequel nous tirons une ligne. — Telle est la matière de l'unité des deux termes A et B dans la Liberté (8).

La production de la ligne est interprétée de deux façons suivant que l'on aperçoit cette unité du pôle A ou du pôle B. Du pôle B, Liberté, la production de la ligne apparaît comme création absolue : éclairement (*Beleuchtung*), c'est la série idéale et subjective. Du pôle A, Etre, elle apparaît comme un simple développement, une simple appréhension de ce qui est : éclaircissement (*Aufklärung*), c'est la série réelle et objective (9).

Par cette Liberté nous sommes arrivés au foyer du Savoir proprement dit, c'est-à-dire à ce qui le constitue comme tel, comme *pénétration de soi par soi* (*Sich Durchdringen*). Et par là nous comprenons tout l'esprit de la construction opérée. En vertu de cette autopénétration, le Savoir doit être tout entier pour lui-même; tout ce qui le constitue comme Savoir absolu, c'est-à-dire son Absoluité et son caractère de Savoir, de Pour Soi doit être pour lui-même. Sous

(8) W.-L. (1804), II, p. 24-26.
(9) W.-L. (1804), II, p. 29.

Digitized by Google

le regard de sa réflexion, se placeront donc les prédicats de l'Absolu qui lui reviennent et le Savoir ou Pour Soi qui les regarde, et l'analogie qui existe entre le rapport des prédicats de l'Absolu (Etre et Liberté) entre eux, et le rapport de l'*Etre* du Savoir (Etre des deux prédicats) et du Pour Soi du Savoir (le Pour Soi qui regarde). Alors il pourra découvrir en lui-même que seul est spécifiquement Savoir, le Pour Soi; que l'Etre, même *son* Etre, c'est-à-dire les deux éléments qui le constituent, considérés comme matière posée en soi, *ne sont pas* le Savoir. Ainsi nous nous expliquons qu'en partant de l'Etre du Savoir posé facticement en nous, d'une intuition qui *était* le Savoir, mais que le Savoir lui-même *ne savait pas comme tel* à cette étape, nous ayons pu avoir l'air de partir d'un Non-Savoir (10).

Jusqu'ici (en A^1 B^1) nous avons reconstruit l'intuition originaire, donnée au point de départ; maintenant nous allons élever dans le Savoir l'acte même de cette reconstruction, c'est-à-dire l'intuition de cette intuition.

Synthèse C^1 (Etre). — Union des Synthèses A^1 et B^1. — La pensée qui opérait dans la synthèse B^1 l'union absolue des deux descriptions du Savoir, doit avoir son point d'appui dans l'Etre. L'union réalisée précédemment entre la Liberté comme fondement absolu du divers et l'Etre comme matière déterminant l'acte de cette Liberté, apparaît alors comme l'objet d'une intuition nouvelle, qui est intuition de l'intuition, intuition du Savoir absolu ou intuition intellectuelle, puisque par elle nous saisissons et comprenons l'intuition originaire. L'Etre de cette nouvelle intuition est identique avec son objet ou matière, c'est-à-dire avec l'Etre posé *en tant qu'Etre* de la première (l'Etre de la première dans sa duplicité s'identifie avec l'Etre de la seconde dans sa simplicité) (11). — Cet Etre doit être décrit ici. En d'autres termes, l'intuition intellectuelle actuellement réalisée est identité du sujet et de l'objet. Elle doit être d'abord posée dans son Etre, c'est-à-dire dans son objet. Elle sera, dans une synthèse ultérieure, posée dans sa liberté comme sujet, producteur de l'identité du sujet et de l'objet. Ainsi se distinguera un Moi objectif qu'intuitionne un Moi subjectif supérieur où se trouve le foyer unissant les deux. — Mais pour poser ici l'intuition intellectuelle dans son Etre, il faut poser dans cet Etre tout ce qui constitue celle-ci, c'est-à-dire sa matière et sa forme, l'objet et le sujet; l'un et l'autre *étant* avec l'Etre de l'intuition. Bref, on posera ici un sujet-objet objectif. Il y aura donc deux descriptions — comme dans la synthèse A^1 qui est parallèle à celle-ci à un niveau plus bas de la

(10) *Ibid.*, p. 27.
(11) *W.-L. 1801*, II, § 15-16, p. 30-33.

Digitized by Google

réflexion — : *a*) une description de la Matière; *b*) une description de la Forme.

a) Matière (objet) : Etre de la pensée (*Sein des Gedankens*). — C'est strictement la première intuition, celle que nous décrivions en nous dans les synthèses A^1 et B^1. Elle est union d'un Etre du Savoir et d'une intuition plus profonde du Savoir, laquelle est, à son tour, nous le savons, union de deux descriptions du Savoir dans un Etre. (Pour Soi qui se divise en une pluralité externe et pluralité externe qui se ramasse dans une Unité interne et réelle, les deux aspects étant unis dans l'Etre).

Or pour que le Savoir absolu ait pu ainsi se décrire et devenir objet d'intuition (comme en B^1), il faut qu'il se soit déjà possédé dans son unité absolue pour lui-même (A^1) et ensuite se soit saisi (en B^1) *comme* unité de la Liberté et du Savoir, ce dernier étant conçu lui-même comme unité des séparés. Il existait donc dans son parfait achèvement avant de se saisir pour lui-même; il existait comme pensée (*Gedanke*) vivante, en repos sur elle-même, liée à elle-même et totalement indépendante dans sa forme de toute liberté. C'est cette pensée qui s'intuitionne elle-même dans l'intuition intellectuelle, non comme pensée (indépendante de la liberté), mais comme Savoir (union de l'Etre et de la Liberté).

b) Forme (Sujet) : Etre de la Liberté. Quand nous examinions à l'instant la matière de l'intuition intellectuelle (12), nous *étions* celle-ci; en examinant maintenant sa forme, nous allons nous élever au-dessus d'elle pour en faire, dans une certaine mesure, notre objet (13). Cette forme, c'est la liberté par laquelle la pensée (*a*) s'intuitionne comme telle. Cet acte suppose que l'on s'arrache de la pensée pour pouvoir de nouveau la saisir *en tant que* pensée, c'est-à-dire en l'objectivant. Alors seulement, la pensée devient expressément une pensée pour le Savoir, et la Liberté, Liberté.

Puisque la Liberté *se* fait elle-même, elle est double, et doit se présupposer comme *étant* antérieurement à son acte. Mais cet Etre (de la Liberté) qui est antérieur à la Liberté, qui la nie comme acte, comme devenir, est en même temps Non-Etre de la Liberté ; ce qui explique que la Liberté ait besoin *de se faire* (14). Pourtant simple repos de la puissance qui produit l'acte, il n'est pas absolu Non-

---

(12) C'est-à-dire de la seconde intuition.

(13) Dans une certaine mesure seulement, car elle ne devient complètement notre objet que lorsque non seulement le Moi objectif sujet-objet, mais le Moi subjectif, sujet-objet, sera devenu l'*objet* de notre Savoir. Ceci ne se produira qu'à la synthèse suivante.

(14) Le devenir est l'union de l'Etre et du Non-Etre, — Cf. Platon, *Parmenide, Philèbe*, etc., Hegel, *Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse*, § 88.

Digitized by Google

Etre de la Liberté. La Liberté est donc partout dans l'Etre ou plutôt il n'y a pas d'Etre qui ne soit en même temps Liberté. Il n'y a pas d'autre Etre que l'Etre du Savoir qui est à la fois *ce qu'*il est (*Was*) et parce qu'il est (*Weil*). Le fondement de l'Univers est donc *Esprit.* Nulle part il n'y a de matière morte (15).

Synthèse D^1 (Liberté). — Union des deux descriptions précédentes *a* et *b*, par l'union des deux synthèses B^1, C^1, dans l'intuition intellectuelle ou *reines Für.*

La réflexion absolue, objet de la présente synthèse, suppose un Etre de la Pensée et un Etre de la Liberté, unis entre eux (C^1); d'autre part, le Savoir inférieur (A^1, B^1) est également union d'un Etre (A^1) et d'une Liberté (B^1). Le Savoir inférieur et le Savoir supérieur, chacun constituant un couple de termes, sont unis par un acte d'absolue liberté; on obtient ainsi une synthèse quintuple qui est la conscience de soi ou l'intuition intellectuelle proprement dite, dont nous venons d'achever la construction. Le cinquième terme qui est au centre et qui unit la Liberté, dont l'Etre (le terme *b*) en C^1 était le dédoublement dans l'objectivité, est le foyer de cette intuition. Dans ce foyer, l'Etre de l'intuition posé en C^1 apparaît à l'intuition elle-même comme complètement subordonné au Pour Soi absolu et produit par lui. L'intuition apparaît ici comme complètement renfermée sur elle-même dans la conscience qu'elle a prise d'elle-même. Elle s'aperçoit comme s'intuitionnant, c'est-à-dire elle se pose elle-même par elle-même *en tant qu'*intuition d'elle-même, bref, elle s'objective dans sa fonction et aperçoit alors un Moi supérieur, subjectif, qui intuitionne un Moi inférieur objectif, lequel n'est pas autre chose que le premier devenu objet pour lui-même (le premier Moi dans l'« *en tant que* »). Dans le premier (subjectif) est fondée l'intuition, dans le second (objectif) l'Etre et les deux sont unis dans l'identité, si bien que l'on ne peut attribuer à l'un plus qu'à l'autre le prédicat de l'Etre ou de la Liberté. Ainsi, ce que l'intuition connaît là, n'est pas autre chose encore que son Etre, qu'elle amène dans le champ de sa propre vision, de son Pour Soi, qu'elle détermine de cette façon. Ce *reines Für* ou cinquième terme de la synthèse unit les deux doubles termes de la synthèse, et en chacun leurs termes qui sont eux-mêmes des synthèses quintuples : de ce foyer jusqu'à l'ultime détail des termes secondaires (*Nebenglieder*) un seul regard illumine et embrasse d'un trait tout le Savoir jusqu'en ses dernières profondeurs. Cet « œil clos sur soi » de l'absolu Pour Soi, est intériorité pure et ne laisse rien d'étranger pénétrer en lui.

Nous venons dans cette synthèse de nous identifier au Savoir

(15) *W.-L. 1801,* II, p. 33-35.

Digitized by Google

Absolu. Tout ce qui sera institué désormais sortira de l'intuition intellectuelle et en sera comme l'analyse. Ce n'est pas *nous* qui analyserons (ce qui avait lieu jusqu'ici), mais le Savoir qui va s'analyser et le peut puisqu'il est essentiellement Pour Soi. Et par là seulement nous entrons dans la W.-L. proprement dite (auto-intuition de l'intuition).

II. PENSEE. — *Synthèse du Savoir Absolu comme tel.* (Auto-construction de l'intuition intellectuelle)

Dans la partie précédente, le Savoir a été découvert et placé en face de nous comme une clarté enfermée en elle-même qui ne voit rien hors d'elle, mais se voit elle-même. C'est cette vision de soi qu'il s'agit maintenant de réaliser totalement.

Synthèse A^2 (= E^1) (Etre). Union de la synthèse C^1 (Etre, *Was*) et de la synthèse D^1 (Liberté, *Weil, für*) dans l'Etre du Savoir. — Le Savoir doit s'apercevoir comme Savoir absolu. Il doit donc être *ce qu'il* est (*Was*) et *parce qu'*il est (*Weil*) pour soi. Mais le *Was* est un Etre en repos qui anéantit toute liberté; le *Weil* (*für*) est une intuition intellectuelle qui est pour soi, création absolue de soi *ex nihilo*. Quand le Savoir intuitionne son *Was* et le subsume sous le *Weil*, il l'anéantit au profit de ce dernier, c'est-à-dire au profit de la Liberté posée comme sa créatrice absolue. La forme de l'intuition est anéantie par sa matière. L'Etre du Savoir, pensée pure, ne peut être intuitionné comme tel sans s'évanouir aussitôt. Liberté et Etre, intuition et pensée sont ici disjoints; il y a un *hiatus* dans le Savoir. Pourtant ces deux termes doivent être unis puisque leur unité constitue le Savoir; et leur unité doit être pour soi puisque le Savoir est pour soi. Cette unité apparaît dans la connaissance immédiate du rapport suivant : du *Was* découle nécessairement une *telle* réflexion (non la réflexion elle-même comme fait, mais son caractère) et de la réflexion (une fois qu'elle a été accomplie « facticement »), découle un certain *Was*. C'est là une pensée absolue qui intuitionne, comme *étant* absolument unis, la forme de la pensée absolue existant déjà pour soi, et le fait de la libre réflexion (l'*être* de cette union est intuitionné absolument sans que l'on sache comment elle est possible.) Dans cette pensée, l'intuition intellectuelle tout entière (16), telle qu'elle a été décrite comme union réelle de l'intuition et de la pensée, se représente à elle-même comme ce qu'elle est, comme une assise solide, à l'intérieur de la solide forme fondamentale du Savoir.

---

(16) En C^1 et D^1. — L'intuition intellectuelle s'objectivant intérieurement dans ses éléments, s'apercevait ici comme intuition (C^1), là comme pensée (D^1), ici elle s'objective tout entière comme unité des deux.

Digitized by Google

Cette objectivation de tout son Etre dans une représentation de soi est nécessaire, car comme son Etre est essentiellement réflexion sur soi, la réflexion sur l'Etre lui-même est nécessaire, une fois que l'on s'est donné cet Etre. Ici nous décrivons à sa propre lumière intérieure ce point d'intuition et de lumière qu'antérieurement (de A^1 à D^1), nous décrivions à l'aide d'une lumière tirée de nous (17).

Synthèse B^2. (Liberté). Union de la synthèse D^1 et de la synthèse A^2. — La réflexion sur le Savoir effectuée en A^2 est elle-même réintroduite dans le Savoir. Ainsi est subsumé sous le Pour Soi de D^1 le résultat de A^2. Dans la synthèse précédente, la réflexion semblait, en prenant comme objet le Savoir constitué en D^1, sortir de lui pour découvrir des éléments qui sont en lui et qui sont pour elle, mais qui ne sont pas pour lui. Si de la sorte le Savoir est posé en tant que tel, c'est extérieurement à lui, or ce n'est pas par une réflexion autre que le Savoir, mais pour et par le Savoir qu'il doit se poser comme Savoir absolu.

L'imperfection de la synthèse précédente se marquait d'ailleurs dans son résultat : l'acte de la réflexion d'une part, la détermination d'autre part, étaient posés dans une indépendance réciproque l'un par rapport à l'autre. On savait que ces deux termes n'en font qu'un, mais on n'avait pas conscience du point où ils coïncident. Or ce point doit être posé pour le Savoir. Puisque l'acte absolu de la réflexion a son principe dans la possibilité d'être pour soi, immanente à la forme absolue du Savoir, et que le fondement de la détermination de la réflexion est détermination absolue, on peut présumer que connaître le fondement de l'unité absolue des deux reviendra à apercevoir que l'action de cette réflexion n'est ni possible ni réelle sans la détermination absolue qui est le premier fondement de tout Savoir (18).

Par la réflexion en A^2, le Savoir est conçu comme produit de la Liberté absolue, d'une fixation de la Liberté originaire par une détermination qu'elle reçoit immédiatement, et en même temps (ce qui implique que l'on va au delà de ces éléments séparables déterminés) comme rapport établi entre les deux par la pensée, qui unit ainsi la fixation et le passage au delà de la fixation, l'Etre et la Liberté. Par cette loi absolue est posé, sous forme d'un rapport nécessaire, l'Etre d'un procès indéfini de déterminations réciproques. Puisque cette loi détermine tout Savoir, elle doit déterminer aussi le Savoir que nous avons d'elle. Ainsi la réflexion qui semblait sortir du Savoir et s'élever au-dessus de lui (en A^2) rentre en lui. Le Savoir

(17) *W.-L. 1801*, II, p. 38-41.
(18) *W.-L. 1801*, II, p. 41-43.

Digitized by Google

apparaît donc à lui-même comme se posant tout entier par lui-même et non par un autre, de façon autonome (19). Le Savoir doit donc s'apercevoir lui-même en un point comme produit « facticement » par Liberté.

Dans ce point, le Savoir s'aperçoit à la fois dans son aspect objectif et dans son aspect subjectif. Il se présuppose d'abord lui-même à l'infini dans une détermination réciproque de l'Etre et de la Liberté, flottement infini des séparables : c'est l'Etre de la Liberté (*die Anschauung ruht und steht*); il se pose ensuite comme étant cet Etre et l'étant par Liberté, car c'est lui, le Savoir libre qui constitue le fondement. Il saisit alors l'infinité du Savoir en un point qui est pour lui et d'où la lumière se répand non seulement sur les séparables, mais sur les deux aspects du Savoir. Ce point se dédouble donc immédiatement, conformément à l'essence du « Pour Soi » (Synthèse D^1, et le terme *b* de la synthèse C^1), pour être point d'union entre le point de Liberté et l'Etre de l'intuition ou des séparables. Dans le point de Liberté, la lumière, la Liberté formelle, le *dass*, sont facticement posés; la pénétration des éléments est un fait accompli. Dans l'Etre de l'intuition, cette pénétration s'opère et le fait est aboli comme tel. Cette oscillation entre le fait et sa suppression constitue le foyer absolu de la synthèse.

On remarquera ici que la quantité (le séparable infini) est immédiatement unie à la qualité. La Liberté formelle, objet de l'intuition où se produit cette divisibilité, est en effet l'absolue qualité du Savoir, extérieurement décrite, et cette intuition est la même qualité vue intérieurement *comme* qualité du Savoir (20).

Synthèse C^2 (Etre). — Le centre de la synthèse précédente était une absoluité par laquelle était mis fin au procès infini de détermination réciproque de l'Etre et de la Liberté. Pour diriger ma Liberté sur l'Etre, disions-nous, je devais déjà le posséder, et pour le posséder, je devais avoir dirigé déjà ma Liberté sur lui, etc. On a mis fin à cette régression en posant que la Liberté n'a pas besoin d'un point hors d'elle pour prendre sa direction, bref, en la posant comme se suffisant absolument. Ce Pour Soi absolu, centre de B^2, doit ici être à son tour introduit dans le Savoir. Il s'agit de rechercher comment cette absoluité a pu être ainsi posée dans le Savoir. Ceci fut possible, parce que la Liberté, — et le Savoir qu'elle produit —

(19) On pourrait donc croire qu'en subsumant la réflexion sous la Loi, on subordonne le Savoir au point de vue de l'Etre, puisque la Loi est nécessité de l'Etre. Il n'en est rien. L'Etre de la Loi ne subordonne le Savoir au point de vue de l'Etre que dans la mesure où cette Loi était posée dans le Savoir indépendamment de celui-ci, du dehors par une réflexion extérieure, non lorsqu'elle est révélée comme posée elle-même à son tour par le Savoir.

(20) *W.-L. 1801*, II, p. 41-47.

Digitized by Google

a été *pensée* comme *étant* absolument *toute* la Liberté et *tout* le Savoir. Dans cette pensée, le Savoir s'est embrassé et achevé, comme Savoir Un et Total. La facticité (acte particulier) de l'intuition que la synthèse B^2 posait et supprimait en même temps, est donc ici définitivement supprimée. Le divers inconditionné est alors ramassé en un Savoir, parce qu'on saisit le caractère indestructible d'Unité qui subsiste sous tous les actes particuliers du Savoir, actes qui pour le reste sont entre eux infiniment différents. L'intuition (flottement entre la facticité [intuition] et la non-facticité [pensée] de B^2, ou Pour Soi du Savoir, est donc complètement unie ici avec la Pensée qui la soutient et la rend possible puisque par elle seule le Savoir peut se penser comme se suffisant et reposer dans l'unité absolue où il s'enferme dans son Pour Soi.

Mais il est évident qu'en s'achevant de la sorte, le Savoir s'élève au-dessus de l'intuition qui le constitue matériellement pour en décrire la sphère par la pensée; que par conséquent il aperçoit sa propre limitation, sa propre fin (*Ende*), et sort de lui-même pour apercevoir cette fin.

C'est ce qui se manifeste dans le *sentiment de certitude*, forme absolue du sentiment, qui se pose en même temps que l'auto-substantialisation du Savoir. Cette union absolue de l'intuition et de la pensée dans la pensée est le Savoir absolu lui-même, qui sait de lui tout ce qu'il peut savoir, — est absoluité, immutabilité, indestructibilité, c'est-à-dire certitude du Savoir (21).

Synthèse D^2 (Liberté). — Synthèse des synthèses B^2 et C^2. — Par le sentiment de certitude, la Liberté qui rend possible le Savoir (B^2) avait été supprimée comme telle et transformée dans le Savoir réel en une nécessité qui nous contraint d'affirmer (C^2). La pensée qui unissait ainsi la Liberté et la nécessité doit à son tour être introduite dans le Savoir et se subsumer sous son Pour Soi. Cette synthèse est donc la réplique de B^2. En C^2 on recherchait comment était possible dans le Savoir synthétique la conscience de l'acte de la Liberté formelle. Ici on recherche comment est possible la conscience de cette nécessité et de cette nécessité en elle-même, indépendamment de son transfert, effectué par la pensée synthétique, sur la Liberté formelle. Si l'on examine les synthèses B^2 et C^2, on remarque que l'on y passe de la liberté (possibilité) à la nécessité (être) par la négation de l'intuition ou de la liberté. La conscience de la nécessité comme telle est donc fondée dans une comparaison entre la Liberté (possi-

(21) *W.-L. 1801*, II, p. 47-51. — On remarque que l'intuition est unie à la pensée par la suppression définitive de la « facticité », c'est-à-dire de l'intuition de la liberté, si bien que la pensée apparaît déjà là comme Non-Intuition, Non-Liberté fondement de l'intuition, bref comme posant la fin du Savoir.

Digitized by Google

bilité du Savoir) et la Non Liberté (réalité du Savoir), en un libre passage réciproque de l'un à l'autre. En élevant à la conscience ce libre passage, condition de la conscience de la nécessité en C^2, nous avons établi le centre (*Mittelpunkt*) de notre nouvelle synthèse. En effet, la nécessité posée en C^2 est liaison en soi du Savoir, pensée absolue qui exclut toute mobilité, tout détachement de soi-même, bref est un Etre qui est absolument *ce qu'*il est (*Was*). Nous devons ici la subsumer sous le Pour Soi, sous l'intuition. Elle doit alors prendre l'aspect de l'intuition, être *parce qu'*elle est (*Weil*), et abandonner celui de l'Etre, cesser d'être Etre absolu, pour devenir création absolue de soi. L'Etre du Savoir ne peut donc s'intuitionner sans anéantir sa forme par sa matière, et l'on obtient la forme d'un Savoir (nouveau) qui se pose absolument non comme Savoir, mais comme Etre absolu, en repos sur soi, qui ne sort pas de lui, n'est pas pour lui-même, exclut tout « parce que » et tout Savoir, etc. Ainsi le Savoir ne peut saisir sa nécessité, se saisir comme absolu (Un immuable) sans s'anéantir dans cette nécessité comme Savoir, et il ne peut saisir cette nécessité comme telle sans se saisir, c'est-à-dire se créer lui-même librement (il ne pourrait en effet s'anéantir lui-même pour lui-même, s'il ne s'était pas préalablement posé pour lui-même). La conscience de la nécessité ou de l'Etre comme tel est donc dans le même moment la conscience de l'Etre et du Non-Etre du Savoir, ce qui se comprend puisque le Savoir est arrivé ici à la conscience de son origine absolue (conscience qui était présupposée en C^2 par celle de sa fin [*Ende*]). Cette oscillation entre l'Etre et le Non-Etre du Savoir, est au fond oscillation entre l'Etre absolu et l'Etre non absolu, l'Etre absolu supprimant l'absoluité du Savoir, et l'Etre du Savoir supprimant l'absoluité de l'Etre. L'opposition entre la Liberté et la Non-Liberté que l'on remarquait entre les synthèses B^2 et C^2 et qui conditionnait la conscience de l'Etre en C^2, était la transposition à un degré inférieur du Savoir, de l'opposition entre l'Etre absolu et le Savoir. Du fait de cette transposition, la nécessité n'était pas aperçue dans son fondement propre au delà de la Liberté, mais à l'intérieur de la Liberté comme une forme revêtue par celle-ci (*die Gebundenheit*). A l'intérieur du Savoir, deux formes de la Liberté étaient opposées; en prenant conscience de ce qui conditionne l'opposition de ces deux formes en lui, le Savoir a fait rentrer en lui-même l'élément étranger à lui, qui fondait, avec la nécessité, l'opposition, et il a posé cet élément comme tel (comme Non-Savoir) (22).

Cette synthèse où le Savoir aperçoit sa fin comme telle est, dans

(22) II, p. 50-51.

Digitized by Google

la duplicité, la réplique de la synthèse D^1 dans la simplicité. En elle, l'intuition intellectuelle, notre point de départ en A^1, est aperçue dans le Savoir et par le Savoir comme origine de l'Etre du Savoir. Le Savoir s'aperçoit comme à la fois nécessaire et fondé dans la Liberté et exprime cette union dans la formule suivante :

« S'il y a un Savoir, alors il est nécessairement libre (sa Liberté est liée [*gebundene*]) (23). Qu'il y ait un Savoir (*dass!*) est contingent; mais une fois qu'il existe, il est nécessairement libre. Cette synthèse est donc union de la contingence et de la nécessité de la contingence. Dans cette union s'exprime de façon immédiate l'acte créateur du Savoir dans ces deux moments : A) comme acte pur (*Handlung*) *a*) où l'Etre absolu s'anéantit; *b*) et où le Savoir naît : contingence du Savoir, liberté formelle; — B) comme résultat d'action (*Tat*), état *a*) où la liberté formelle est anéantie ; *b*) et où le Savoir Est : nécessité de la contingence du Savoir, Liberté contrainte, Etre réel, Savoir inférieur objectif.

A. *Contingence.* — *a*) « Qu'un Savoir soit est contingent ». La Liberté formelle est ici pensée comme s'accomplissant en elle-même (elle n'est pas intuitionnée, car le Savoir ne passe pas réellement à l'existence, mais se représente à lui-même *comme passant* à l'existence); elle est pensée comme Liberté, c'est-à-dire comme indifférence de l'Etre et du Non-Etre. Elle renferme la contradiction absolue de toute genèse *ex nihilo*.

b) Dès que cette Liberté s'accomplit, la pensée qui flottait entre l'Etre et le Non-Etre est contrainte à un Etre positif (du Savoir) et ainsi l'intuition (l'accomplissement de la liberté) qui est agilité interne est par la pensée, forcée au repos, comme Etre ou Etat. Cette pensée (*b*) n'est possible que sous la condition que la Liberté formelle (*a*) s'accomplit (intuition) et la liberté (*a*) ne peut être posée, comme acte qui aurait pu ne pas être, que dans la pensée (*b*). La pensée par laquelle le Savoir se représente à lui-même comme contingent est donc union de la pensée (Non-Etre) et de l'intuition (Etre) dans une intuition supérieure où la réalité n'est que la position de la possibilité, et la possibilité que puissance de la réalité.

B. *Nécessité de la contingence.* — *a*) « Si (contingence) le Savoir est, il est nécessairement contingent ». La nécessité de cette contingence ne peut évidemment pas se fonder sur l'acte créateur, libre

---

(23) La nécessité devient prédicat de la Liberté à la suite de la comparaison entre l'Etre absolu et l'Etre du Savoir, par laquelle la Liberté apparaît comme condition *sine qua non* de cet Etre, distinct de l'Etre absolu. Cette attribution de la nécessité à la Liberté, en fonction de l'Etre absolu distinct du Savoir, exprime immédiatement la contrainte que subit la Liberté de la part de cet Etre dans un Savoir, l'enchaînement qui se marque dans la nécessité du jugement hypothétique librement posé « *Soll... so muss* ».

Digitized by Google

dans sa facticité; car en tant qu'il est absolument légiféré, il est légiféré pour l'éternité, indépendamment de toute « facticité ». Cette nécessité a donc sa source dans ce qui est éternellement, c'est-à-dire dans la pensée.

b) La Liberté se trouve contrainte de recevoir la forme de l'Etre ou de la nécessité. La nécessité de la Liberté provient donc de la Pensée (24).

C. *Union des deux termes.* — L'un et l'autre posent et créent la Liberté formelle, mais le premier (A) repose dans la Liberté, dans l'indétermination pure; il ne descend qu'à l'image vide d'un fait et reste flottement dans le vide d'un point qui peut être fixé (déterminabilité), mais en réalité jamais ne l'*est* (détermination). C'est l'essai d'un fait, sans fait réel. Le deuxième (B) est au contraire « factice » dans sa racine, pensée contrainte, qui ne s'élève à l'Absolu que pour le nier (Non-Etre).

Or cette contrainte n'est qu'une fixation dans un état de lumière, fixation qui résulte d'une appréhension de soi du Savoir, dans l'attention où se supprime la Liberté formelle. Le Savoir sait immédiatement cette appréhension de soi, par le simple acte absolument créateur de la Liberté formelle (*dass*). Ici, la lumière dépend de la Liberté,de l'acte ; le Savoir s'intuitionne de façon réaliste et la Liberté est fondement réel du Savoir pour le Savoir. — Mais pour que cette Liberté soit mienne, il faut qu'elle soit saisie comme telle dans le Savoir (dans la lumière). La Liberté dépend ici à son tour de la lumière, parce qu'on ne peut saisir la Liberté, en fait créatrice du Savoir, que dans un Savoir qu'on lui présuppose et où la lumière est immanente. Le Savoir ne peut être libre sans Savoir, ni Savoir sans être libre; acte et état, fondement réel et fondement idéal, Savoir supérieur et Savoir inférieur doivent donc être unis. Ici nous flottons d'un terme à l'autre. L'union définitive ne sera obtenue que dans l'Etre posé comme tel de leur union, dans une synthèse nouvelle dont le foyer se trouvera placé au fondement suprême et à l'origine du Savoir absolu qui vient ici de se décrire entièrement en lui, et de concevoir la possibilité de se concevoir lui-même, c'est-à-dire la possibilité de la W.-L. (25).

Synthèse E^2 (Etre). — Le Savoir saisit son Etre comme Etre du Savoir, ou Moi pur, et comme Non-Etre de l'Absolu. La Liberté posée dans le Savoir en D^2 doit être posée comme telle par le Savoir lui-même et les Synthèses C^2 et D^2 unies dans une synthèse supérieure.

La Liberté avait pu être posée dans le Savoir comme contingence,

(24) *W.-L. 1801*, II, p. 51-56.
(25) *W.-L. 1801*, II, p. 56-60.

Digitized by Google

c'est-à-dire comme flottement entre l'Etre et le Non-Etre, parce que la réflexion lui avait opposé la non-contingence, c'est-à-dire la nécessité qui est son Non-Etre. Cette condition de l'acte pur de la Liberté doit être posée positivement comme telle dans le Savoir. Ainsi le sentiment de certitude posé en C^2 va être uni à la Liberté de D^2, de telle façon qu'il apparaisse non comme un produit, mais comme le fondement du savoir.

La synthèse précédente nous fournit, en dehors du concept d'Absolu institué au début de la déduction, un concept encore plus rigoureusement défini de la Forme de l'Absolu, c'est-à-dire de l'Absolu pour le Savoir et dans le Savoir, sous la forme où le Savoir le saisit. C'est, à l'égard du Savoir possible, une pensée liée en elle-même, d'où l'on ne peut sortir pour se demander pourquoi elle est ni d'où elle vient, bref, un Etre pur sans Savoir. Le Savoir comme *Absolu* et comme rigoureusement attaché à lui-même dans son origine doit être conçu comme l'Un semblable à soi, Etre immuable, éternel, — Dieu. Cet enchaînement rigoureux à soi-même s'exprime par le sentiment (= A). Cet absolu constitue le Réel originaire (*Urreal*) et correspond au point de vue réaliste. D'autre part, il doit être *Savoir*, c'est-à-dire être pour soi (= B). C'est la Liberté qui se produit et se reproduit absolument. Elle produit le Savoir et doit être niée en lui comme son fondement : F—B. Mais le Savoir n'est pas seulement pour soi de la Liberté, car il serait complètement détaché de A et par conséquent vide et sans substance; il est ausi pour soi de A : A + B. La conscience B intuitionne A comme origine du Savoir, en lui-même Non-Etre du Savoir. Ici A est posé en fonction et à partir de B, c'est le point de vue idéaliste. Mais le Savoir n'est ni en A (qui l'exclut) ni en B (qui exclut son absoluité), il est en +. Cet A entre dans la visibilité et donne à la Liberté du Savoir sa contrainte (sentiment). Il pénètre, par ce sentiment, dans le Savoir, comme quelque chose de réel, d'indépendant en soi du Savoir et de la Liberté. Ainsi non seulement la Liberté F, mais l'Absolu A pénètre dans le Savoir B; et le Savoir est lui-même pour soi, comme union des deux, d'où B=AFB (26). Les points de vue idéaliste et réaliste sont unis puisqu'on a à la fois un Etre qui entre dans la Liberté et une Liberté qui naît absolument de l'Etre, c'est-à-dire de son Non-Etre ou Rien (Création absolue, liberté morale). Ainsi le sentiment de certitude unit absolument dans l'immédiat Pour soi de l'Absoluité, l'intuition et la pensée, le subjectif et l'objectif.

---

(26) Dans la *W.-L. 1804*, x, y, z, *Einheit*.

Digitized by Google

La présente synthèse est donc une construction du Moi pur (27). Ici le Savoir est pour lui *ce qu'*il est (*Was* = Non-Savoir, Etre). Il pénètre le sachant jusqu'à sa propre origine ; il aperçoit à la fois son commencement comme tel, c'est-à-dire comme création absolue, et sa fin comme telle, c'est-à-dire comme quelque chose qui le nie, qui lui est opposé, qui ne se crée pas, qui *Est*. L'Etre pur est ici déduit comme tel, mais en partant du Savoir, et au moyen de sa négation. Cette déduction est donc fondée sur le point de vue idéaliste, ce qui est naturel, puisqu'il s'agit d'une théorie du Savoir. Or il doit y avoir dans la W.-L. et subordonnée à elle un point de vue où cette négation même est absolue position et la position du Savoir, négation, bref un point de vue réaliste suprême. Là, le Savoir absolu est toujours considéré comme se créant lui-même quant à sa forme, mais comme déterminé quant à sa matière par une loi absolue (Etre) qui nie tout Savoir comme position. On peut s'élever par là au point de vue du pur Moralisme qui est, de façon réaliste et pratique, exactement ce que la W.-L. est formellement et idéalement (28).

Quoi qu'il en soit, le Savoir s'est ici complètement pénétré. En réfléchissant sur lui-même, il s'apparaît comme contingent dans son

---

(27) On remarque que le point d'appui de ce Moi pur Sujet-Objet n'est plus l'intuition et le sujet comme en 1794, mais l'Etre et le Sentiment.

(28) *W.-L. 1801*, II, p. 60-64. — Le point de vue du pur Moralisme ne consiste pas dans la reconnaissance à l'intérieur du Savoir, du Non-Etre du Savoir comme Réalité Suprême devant laquelle s'anéantit le Savoir, seul Non-Etre véritable. Cette démarche est accomplie en effet par la synthèse E2 et constitue le point de vue le plus élevé du Savoir comme tel. — Mais précisément parce que le Savoir conçoit en se niant lui-même l'antériorité de l'Etre absolu, il conçoit que cet Etre doit être posé en lui-même indépendamment de la négation du Savoir en lui-même, et par conséquent indépendamment de tout le déroulement du Savoir, ou de la W.-L. La W.-L. se conçoit alors comme subordonnée à un Etre qu'elle décrit: elle est libre formellement, et matériellement déterminée. Cette opposition est celle de la philosophie et de la vie, de la spéculation et de son objet, de la pensée et de l'intuition. L'objet dont il s'agit en l'espèce, c'est le Savoir réel qui existe originairement et que la W.-L. se donne ultérieurement pour mission de décrire en le reproduisant schématiquement par la pensée. (Cf. plus bas synthèse E4). Il y a donc un double point de vue dans le rapport de l'Etre Absolu et du Non-Etre (du Savoir) : dans un cas, il s'agit de Dieu et de la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de la relation entre Dieu et le Monde en général, dans l'autre, il s'agit de la relation entre la philosophie et son objet ; dans le premier cas, nous ne sortons pas de la W. L., dans le second, au contraire, nous nous élevons au-dessus d'une simple théorie du Savoir, bien que cette théorie rende elle-même possible ce pas hors d'elle. Ces deux points de vue sont donc liés malgré tout, l'un étant la condition de l'autre : c'est parce que nous apercevons par la négation du Savoir dans le Savoir (W.-L.) l'Etre absolu (Non Savoir) auquel le Savoir se subordonne, que nous concevons le rapport entre la spéculation et son objet (la vie ou non-spéculation). Dans la *W.-L. 1804*, le point de vue réaliste suprême sera à son tour complètement intériorisé et deviendra l'un des moments de la dialectique même de la W.-L.

Digitized by Google

Etre en général et comme nécessaire quant à sa matière. Qu'il y ait (*dass*) un Savoir, cela est contingent, mais qu'il soit ensuite Savoir en repos sur soi, cela est nécessaire. L'Etre contingent du Savoir est donc opposé à son contenu (*So Sein*) ; il apparaît comme la contrainte accidentelle d'une pensée libre (qui flotte entre le Non-Etre et l'Etre). Le contenu (*So Sein*) apparaît comme la contrainte d'une pensée qui n'a jamais été libre, qui est déjà liée en elle-même dans son origine, et qui doit être présupposée à la pensée libre qui allume le Savoir. Ce sont là les deux aspects nécessaires de la réflexion. Au point de vue de la réflexion, c'est-à-dire de la Liberté proprement dite, le Savoir paraît se créer absolument sans rien présupposer. Au point de vue de l'objet de la réflexion, il doit au contraire se présupposer lui-même à sa propre création. Ces deux aspects sont immédiatement unis. L'origine du Savoir doit être, pour le Savoir, posé comme une naissance ; mais il ne peut être posé comme une naissance, sans quelque chose qui ne naît pas, bref sans un Etre du Savoir, antérieur au Savoir, qui prédétermine sa matière et constitue l'objet de la réflexion. Le Savoir ne peut donc s'engendrer sans se posséder déjà, ni se posséder sans s'engendrer. La réflexion repose ici visiblement sur un Etre; elle n'est que formellement pensée libre ; matériellement, elle est pensée contrainte (*Gebundenes Denken*) (29).

On peut donc maintenant décrire dans ses trois termes la synthèse originaire du Savoir absolu.

A. *Thèse :* détermination absolue (Pensée absolue, Etre). Le Savoir lié dans l'Absolu A, s'en arrache avec une Liberté formelle absolue, c'est-à-dire de façon contingente. Comme cette Liberté est pour soi, elle se sait elle-même dans cet accomplissement. Elle se pense donc comme recevant de son objet, la Pensée absolue, une détermination matérielle, une nécessité, et se pense alors absolument. Il y a par conséquent ici deux termes secondaires (*Nebenglieder*) : *a*) la Pensée libre par laquelle la Liberté conçoit son libre accomplissement; *b*) la Pensée contrainte par laquelle elle devient pour elle *ce qu'*elle est. *c*) Les deux termes sont unis dans la Pensée absolue à laquelle se subordonne la Liberté ; une fois que l'accident *Est*, il est nécessairement ce qu'il est, c'est-à-dire accident absolu. Un Savoir de la substance n'est possible que par la Liberté, que par la conscience prise par celle-ci de la contrainte qu'elle reçoit de la substance, contrainte qui fixe et qui détermine ainsi l'accident. Le centre de ce terme synthétique est la détermination réelle et idéale de la Liberté formelle où notre Savoir de la substance s'explique

(29) *W.-L. 1801*, II, p. 64-68.

Digitized by Google

nécessairement par l'accident, et la détermination de l'accident, par la substance.

B. *Antithèse :* déterminabilité (Pensée libre, Liberté). Dans cette réflexion libre, la pensée doit se saisir elle-même, autrement elle se confondrait avec l'Etre. Or, elle ne se saisit elle-même que dans l'intuition où elle se tient librement à l'intérieur de la pénétration vivante des éléments séparables ; bref, dans la quantitabilité infinie. De la représentation que la liberté se donne d'elle-même, dans la réflexion, surgit donc une autre détermination matérielle : celle de la déterminabilité. Ce terme synthétique est lui aussi union de deux termes subordonnés (*Nebenglieder*) : *a*) une pensée libre qui représente la Liberté formelle comme telle ; *b*) une intuition formellement liée (à une quantitabilité en général qui est comme son contenu quantitatif). *c*) Les deux sont unis dans l'acte vivant d'auto-intuition de soi de la Liberté. On a alors la forme fondamentale de la *causalité*. La liberté posée « facticement » est fondement (cause), la quantité quelconque x, qui en résulte est effet. Ici, la Liberté et ce qu'elle engendre, cause et effet, réel et idéal, sont immédiatement unis.

C. *Synthèse* (A+B). Détermination absolue de la Déterminabilité (Etre). *a*) La Liberté doit recevoir une détermination matérielle. *b*) La Liberté est libre quantification et le Moi réel ne peut savoir en général et ne peut par conséquent savoir la détermination matérielle de la Liberté par l'Etre absolu, que dans la mesure où il sait sa Liberté, c'est-à-dire se pose comme quantifiant. *c*) *a* et *b* doivent être unis dans le fondement réel (Etre). Puisque formellement la Liberté est liée dans son essence à la quantitabilité (bien que la déterminabilité en soi suppose déjà que l'acte par lequel se réalise la Liberté pure a déjà *commencé* et que la Liberté est déjà unie d'une certaine façon avec l'Etre) (30), la détermination matérielle qu'elle doit recevoir de l'Etre absolu sera en même temps une détermination de la quantitabilité. Ce sera une limitation de la quantitabilité, non plus une quantitabilité absolument indéfinie et quelconque, mais déterminée par l'Etre absolu (l'infini est *totalisé* par l'Absolu A et limité de la sorte par lui). Cette quantitabilité déterminée est sue immédiatement comme Savoir absolu. Le Savoir n'a donc pas conscience immédiatement que la quantitabilité en général résulte d'une détermination de la Liberté absolument formelle par l'Etre absolu, ni que le *quantum* qui constitue originai-

(30) L'oscillation entre l'Etre et le Non-Etre qui constitue au principe la contingence de la Liberté suppose comme terme secondaire (*Nebenglied*) le Non-Etre, c'est-à-dire l'Etre absolu.

Digitized by Google

rement son Etre en repos (la totalité immuable qui l'empêche de se perdre à l'infini et lui confère une assiette) résulte d'un acte de libre quantification auquel l'Etre absolu fournit originairement la détermination. Il a seulement conscience que ce *quantum* est déterminé par l'Etre absolu, bref, conscience du résultat, non du fait de l'union de l'Etre et de la Liberté, car ce fait tombe hors de la conscience qui se constitue précisément par cette union (31).

§ II. — *Deuxième Partie : Procès synthétique.*

En réfléchissant sur lui-même, le Savoir est sorti de lui et s'est représenté comme Liberté quantifiante déterminée par l'Etre absolu. Sur cet être de la quantitabilité, il va réfléchir de nouveau. Dans la première partie, la réflexion, portant sur des éléments du Savoir différents entre eux et du Savoir, offrait en elle-même des contrastes variés. Ici, comme elle est le Savoir un, elle devient simple en elle-même, mais elle découvre dans le Savoir des *points de vue* qui sont différents les uns des autres. Ainsi, après avoir assisté à sa constitution interne, le Savoir déroulera pour lui-même les différents moments de son développement, et les moments de son développement sont parallèles à ceux de sa constitution (32).

III. INTUITION. — *Point de vue ou synthèse du monde sensible*

Synthèse A^3 (Etre). — Union de l'intuition et de la pensée dans la pensée. La quantification est intuitionnée comme substance fixée par l'Etre : PRINCIPE SUPREME DE LA CAUSALITE EN GENERAL. — La réflexion par laquelle le Savoir absolu se représente lui-même n'a qu'une nécessité conditionnée, car le Savoir est contingent : s'il doit se produire,... alors elle est nécessaire (*Wenn, Soll... so muss*). Il s'agit de déduire la nécessité conditionnée de cette réflexion et de toutes les autres qui en dépendent. Le Savoir précédemment institué était celui d'une détermination (*Bestimmtheit*) de la quantification. Un tel Savoir n'est possible que si la quantification s'accomplit avec l'agilité qui lui est propre. Mais cette quantification n'est en elle-même rien de déterminé. La détermination apparaît lorsque l'acte de la quantification, qui est intérieur à lui-même, réfléchit en même temps sur lui et s'aperçoit comme fixé par l'Etre. Ainsi, une fois posé le Savoir dans son Etre, la réflexion sur ce Savoir, bien que

(31) *W.-L. 1801*, II, p. 68-72.
(32) *W.-L. 1801*, II, p. 78-79; 158-161.

Digitized by Google

contingente en elle-même, est du même coup nécessairement posée, car le Savoir ne peut pas faire autrement que de se saisir d'une façon complète. Elle n'est posée que sous la condition d'un être préalable du Savoir; mais lorsque cette condition est un fait acquis, ce qu'elle impliquait de contingent (*Soll...*) est *ipso facto* éliminé. On obtient encore ici la disjonction habituelle entre l'Etre et la Liberté. La Liberté ne peut être saisie dans une pensée fixante qui *si* elle s'intuitionne elle-même : l'intuition est fondement idéal. Mais l'intuition est impossible sans l'Etre qui est fondement réel. Ce rapport réciproque de l'idéal et du réel se retrouve partout où existe un Savoir. Enfin, l'Etre du *Savoir* une fois posé, l'acte contingent d'où sort le Savoir devient nécessaire.

Dans les synthèses précédentes (en particulier D2), la Liberté était conçue comme pouvant être ou ne pas être. Elle est posée ici de façon positive, et déterminée matériellement comme quantifiante et seule quantifiante. Elle est donc *substantialisée* comme fondement de toute quantification, et constitue, au-dessous de l'Etre absolu, comme une hypostase qui sert de substrat au Savoir particulier. Il faudra une nouvelle intervention de la Liberté pour passer à ces accidents particuliers. En s'apparaissant de la sorte à elle-même comme fondement de *tout* quantum, la Liberté constitue le principe général de toute causalité, l'application de cette forme consistant à poser le rapport entre telle détermination de la Liberté et tel quantum (33).

*Synthèse B*3 (Liberté). — Union de l'Etre de la quantitabilité et de la Liberté de l'intuition dans l'intuition de la Liberté : PRINCIPE DE TOUTE CAUSALITÉ PARTICULIÈRE. — En A3 le Savoir s'est intuitionné comme quantification fixée par l'Etre; ici il doit s'intuitionner non seulement comme *étant*, mais comme *étant* de *façon contingente* cette quantitabilité. Le Savoir doit donc se représenter intérieurement comme issu d'une intuition absolument vide et fluente qui s'est limitée à cette quantitabilité, bref comme un produit de la Liberté. Il incorpore donc l'intuition originaire à cette nouvelle intuition complètement indépendante, faisant de la première le *déterminé* et de la seconde le *déterminant*. On obtient ici le rapport secondaire (dérivé et concret) de causalité.

La quantitabilité apparaissant de la sorte à l'intuition comme résultat d'une Liberté formelle existant par soi de façon absolument indépendante de l'Etre, toutes les représentations apparaissent comme dénuées de vérité, de certitude, non seulement n'étant pas les choses en soi, mais sans rapport avec elles. N'ayant aucun rapport

(33) *W.-L. 1801*, II, p. 79-82; *ibid.*, p. 84.

Digitized by Google

avec l'Etre, elles sont vides. Un tel Savoir ne peut donc *reposer* dans le Savoir (repos de la certitude) et s'effondre. Par là s'affirme la nécessité de la pensée qui seule peut établir au delà de l'intuition (du Savoir proprement dit) le rapport à l'Etre (34).

Synthèse C^3 (Etre). — Union de la Liberté de la quantitabilité (B^3) et de l'Etre de la quantitabilité (A^3) dans l'Etre : ESPACE, MATIERE, TEMPS. — En A^3, l'intuition s'était aperçue comme fixée dans un Etre, mais alors elle cessait d'être pour elle-même; en B^3, elle s'était aperçue comme étant pour elle-même et libre, mais alors elle devenait vide. A^3 et B^3 doivent être unis de telle sorte que l'intuition s'aperçoive comme libre et en même temps comme fixée dans sa plénitude.

A) *Premier terme synthétique* (1er *Nebenglied*) : Espace (Etre). Si la quantification s'intuitionne comme fixée en elle-même, elle doit se quantifier réellement et *se* saisir elle-même. Elle doit *se* présupposer avant l'exercice de cette activité. Corrélativement à l'acte de quantification doit se poser ainsi, immédiatement, comme *étant* d'une façon absolue, le pouvoir de quantifier. L'Etre en repos de cette intuition immobile constitue l'espace. Cohésion, homogénéité, etc., expriment sous forme d'une actualité donnée, cette simple possibilité de quantifier, de diviser à l'infini que suppose l'acte. La solidité interne de l'espace immobile explique qu'il ne s'évanouisse pas en lui-même comme une nuée et rend compte de ce qui dans toute construction se produit en elle indépendamment d'elle (35).

B) *Deuxième terme synthétique* (2e *Nebenglied*) : Forme ou pensée du Temps (Liberté). — L'intuition quantifiante ne peut se supposer comme *étant* au repos, si elle ne s'accomplit pas dans sa Liberté. Il n'y a donc pas d'espace sans construction de l'espace : le premier est fondement réel, le second fondement idéal, et les deux sont en rapport réciproque. La construction est essentiellement celle de la ligne (*Linienziehen*), qui part d'un point librement choisi dans l'espace donné, suivant une direction elle-même librement choisie. Le point initial et la succession des points discrets qui constituent la ligne sont fondés dans la Liberté, non dans l'espace immobile qui n'a ni point ni direction, mais unité et homogénéité.

Toutefois la cohésion et l'homogénéité de l'espace solide conditionnent, une fois choisis le point et la direction, la détermination nécessaire de la succession des points. La Liberté ne peut donc pas prendre conscience d'elle-même dans l'intuition de l'acte par lequel elle tire la ligne, sans apercevoir cet acte comme déterminé par

(34) *W.-L. 1801*, II, p. 82-86.
(35) *W.-L. 1801*, II, p. 90-95.

Digitized by Google

l'Etre en repos, du divers de l'espace. De là résulte une pensée (la pensée de la construction) qui est le concept d'une loi nécessaire de la Liberté. C'est la loi de la succession (*Gesetz der Folge*) qui est essentielle à la Nature. La conscience de la succession est la synthèse de l'acte de construction avec l'homogénéité de l'espace et la pensée qui en sort est le fondement suprême du temps. A vrai dire du temps simplement vide (pensé comme rapport), non du temps concret et plein où les moments doivent non seulement se succéder mais se fondre et se tenir entre eux. Par là on voit qu'entre l'espace et le temps il n'y a qu'une différence de degré, aucune différence de nature. L'espace n'est pas plus que le temps une intuition « externe » (36).

C) *Troisième terme synthétique.* — Union de l'intuition immobile de l'espace (A) avec la libre construction selon le temps abstrait (B) dans l'Etre fixé de la *matière* et *l'intuition du temps plein* (Etre). — La quantification spatiale selon le concept du temps formel est sans différenciation, elle est donc irréelle et irréalisable. Elle doit être réalisée. Quelque chose de particulier doit donc être introduit, d'où naîtra une différenciation de l'espace homogène, permettant la distinction des éléments qui constituent les termes de la succession.

La matière, synthèse de l'être immobile de l'espace et de la liberté de construction dans un être fixé, fournit cette différenciation. Elle est en effet à la fois concrète et discrète.

1) Concrétion. — Elle est concentration et fixation d'un espace quelconque en une multitude quelconque de points; un divers spatial de points qui déterminent réciproquement leur réalité concrète et d'où peuvent partir une multitude de directions pour de libres constructions possibles. L'agilité de la Liberté et la solidité de l'espace sont répandues sur le tout. Cette concrétion est donc parfaitement adéquate à la continuité de l'espace, et enveloppe la divisibilité à l'infini. La matière apparaît donc comme la constructibilité fixée et solidifiée de l'espace. Mouvement et repos sont également en elle; elle peut être en repos et tout aussi bien se mettre d'elle-même en mouvement. Elle n'est pas non plus l'espace, mais en lui. L'espace n'est en effet que le support de la construction qui se réalise en lui; de même ce n'est pas l'espace continu qui est divisé à l'infini, mais c'est seulement en lui que cette division s'opère.

---

(36) *W.-L. 1801*, II, p. 93-100. — B est un terme dont le foyer est intuition et Liberté, néanmoins, on y obtient un être et une pensée du temps, parce que la Liberté ne peut s'intuitionner elle-même sans se poser comme déterminée, comme Etre *de la Liberté*. B. implique donc deux *Nebenglieder* : l'intuition de l'acte et la pensée de sa loi, les deux étant réellement fondés dans l'intuition de la Liberté, en opposition avec l'Etre de l'espace.

Digitized by Google

2) Discrétion. — La discrétion est immédiatement liée à la concrétion (et réciproquement); elle est à la concrétion ce que le repos est au mouvement, l'être à la liberté, elle représente l'arrêt ou le résultat du *concrescieren*. Chaque arrêt ou résultat de la construction donne un tout isolé. La succession des arrêts donne une succession de moments discrets, grâce auxquels nous obtenons non plus la simple forme d'un temps vide (pensée du temps), mais la matière d'un temps plein (intuition du temps). De plus il est évident que chaque tout ou moment discret peut être divisé à son tour en d'autres « tout », par conséquent entre chaque moment de la succession peut être introduite par le même procédé une infinité d'autres moments; le flottement entre l'arrêt de la division et la continuation de celle-ci est ce qui donne au moment temporel son épaisseur et sa solidité.

Avec le temps concret s'achèvent la construction du Savoir à sa première puissance et la synthèse du monde matériel. Lorsque le Savoir se pose comme « étant », il se pose comme matière, lorsqu'il se pose comme *étant librement*, il se pose comme succession dans le temps, comme intelligence liée en soi et en repos sur soi. Pas de lumière, de savoir hors de la matière, pas de matière hors du temps et de la lumière. La matière dans sa concrétion et le temps dans sa discrétion étant également fonction de la Liberté formelle, on comprend que la matière doive être nécessairement spirituelle et l'esprit nécessairement matériel (37).

Synthèse D^3 (Liberté). — L'Etre du Savoir enfermé en lui-même s'intuitionne librement en un *point de concentration individuel*

(37) *W.-L. 1801*, II, p. 99-106. — On retrouve ici deux « *Nebenglieder* » qui correspondent dans un plan plus élevé et différent (celui de l'être) aux deux *Nebenglieder* de B. La concrétion de la matière représente, à l'intérieur de cette synthèse, l'Etre, la discrétion représente la Liberté. Mais si pour les caractériser, on se place non plus au foyer de la synthèse, mais successivement dans chacun des *Nebenglieder*, on leur attribuera tour à tour un aspect contraire. Par rapport au *Nebenglied* N° 1, Etre de la matière, — la concrétion comme possibilité infinie de construire, fixée comme telle représente la Liberté, tandis que la discrétion qui suppose l'achèvement ou l'arrêt de la construction représente l'Etre. Par rapport au *Nebenglied* n° 2, acte de libre construction de l'espace selon le temps — la matière dans sa concrétion exprime l'Etre parce que le mouvement possible y est représenté comme déterminé par l'Etre et reposant sur lui; la discrétion, au contraire, se représente comme Liberté parce qu'en elle l'Etre apparaît comme le résultat, le produit du mouvement, lequel mouvement se pose comme fondé en lui-même ou dans la Liberté. Ainsi l'on s'explique qu'en B (terme dont le foyer est intuition, Liberté) on ait une pensée et un être du temps (formel) parce que l'intuition de la Liberté révélait sa détermination par l'Etre, tandis qu'en C (terme dont le foyer est Etre et Pensée) on ait une intuition du temps (liberté du temps) parce que la pensée de l'Etre de la matière a révélé la détermination de l'Etre par la Liberté : temps plein, *création* de moments discrets.

Digitized by Google

(premier terme, Liberté), fixé par l'Etre comme *sentiment* (deuxième terme, Etre), les deux étant unis dans l'intuition comme FORCE et MANIFESTATION DE FORCE (troisième terme, Liberté).

A) *Premier terme synthétique* (Liberté). — Point de concentration individuel. — Le Savoir posé pour lui-même comme Etre du Savoir, bien que posé pour lui-même, reste dans l'ignorance de sa véritable nature. Il doit donc s'intuitionner de nouveau pour dissiper cette ignorance et devenir Savoir réel. En conséquence, il se saisit dans un acte contingent de sa liberté formelle, par une concentration de sa réflexion en un point ou regard particulier. C'est l'individu en général (le point de la *Grundlage*). Le Savoir aurait pu s'allumer en un autre point et dépend en fait de la Liberté. Mais comme ce commencement se produit antérieurement à tout Savoir réel, nous ne pouvons l'attribuer nous-mêmes à la Liberté qui n'est connue dans ce Savoir qu'ultérieurement (38).

Par rapport au Savoir (accident absolu de l'Etre, synthèse A3), ce nouveau Savoir est à son tour accident et le Savoir, accident absolu de l'Etre, devient ainsi lui-même substance. L'accident de cette seconde substantialité étant le Savoir *réel*, se distingue de sa substance, non comme une suite infinie de modifications, car cette infinité contredirait sa réalité, mais comme un système clos de modifications. Chaque individu pour lui-même, tout autant que l'ensemble des individus, constitue un système clos. Chaque individu est un point, une limitation matériellement libre, mais formellement nécessaire, déterminée par son rapport avec le tout du Savoir, dans le Savoir substantiel. Si l'individu n'était pas déterminé par une totalité, somme achevée d'individus, le Savoir ne se saisirait pas en chacun comme une monade, il se dissoudrait à l'infini dans le particulier comme dans l'universel. Cette totalité n'exclut pas d'ailleurs l'infinité requise pour la Liberté du Savoir, car ce qui se trouve déterminé dans chaque individu n'est pas une détermination, mais une déterminabilité : chacun est la sphère particulière d'une modificabilité infinie (39). De plus, le rapport réciproque de tous les individus entre eux ne résulte pas de leur être, mais au contraire c'est par ce rapport qu'ils acquièrent l'être.

S'ils se déterminent réciproquement, où commence, dira-t-on, leur détermination originaire? L'être de chaque individu est constitué par le Savoir immédiat que chacun possède de ce rapport réciproque qui les lie entre eux et fonde leur unité (40). L'individu tient

(38) *W.-L. 1801*, II, p. 107.
(39) Comparez avec la lettre à Schelling: les individus sont des racines irrationnelles, V. plus haut, p. 34.
(40) *W.-L. 1801*, II, p. 105-106.

Digitized by Google

sa substance comme Etre, de l'Etre absolu, tandis que la détermination spéciale de son être résulte du rapport réciproque de sa Liberté avec le Tout. Le caractère de l'être réel est donc le suivant : un rapport de la Liberté avec la Liberté selon une loi.

Par ce nouvel acte de réflexion se produit donc un rapport réciproque entre l'Etre et la Liberté. Dans le Savoir comme monde matériel, la détermination réciproque de la Liberté et de l'Etre donnait une loi imposée à la quantification. De là dérivaient les formes fondamentales de tout le « factice » dans le Savoir (espace, temps, matière). En se saisissant une seconde fois de façon « factice », le Savoir n'est plus seulement quantification, mais limitation de cette quantification. L'Etre fait sentir sa contrainte non plus seulement par une *loi* de quantification, mais par la fixation de l'individu en une limitation déterminée à l'intérieur des formes fondamentales déduites précédemment. La détermination de cette limite, de même que l'existence de la loi imposée naguère à la quantification, dépend de la Liberté. Si bien que toute loi (de l'Univers ou de l'individu sous tous ses aspects et dans toutes ses puissances), dépend de la Liberté (41).

Pour examiner le Savoir réel, il suffira de considérer un de ces points de concentration comme représentant tous les points possibles. En lui se concentre le temps de tous les individus et tous les individus en un instant. Il est l'univers de la Liberté en un seul point et en tous les points (42).

B) *Deuxième terme synthétique* (Etre) (43). — Conscience de l'individu particulier comme sentiment. — Dans le terme précédent, le Savoir se saisissait dans un point quelconque de réflexion et se limitait ainsi. Par là était déduite en général une détermination du Savoir : l'individu ou le point en général.

Mais ce qui constitue en chaque individu *sa* détermination particulière restait inconcevable (44). Bien mieux les points individuels répétables à l'infini de façon identique semblaient identiques. Puisqu'ils apercevaient de la même façon le même univers, qu'ils étaient tous compris dans la même quantitabilité, aucun fondement de différenciation ne semblait subsister entre eux. A cette déduction simplement formelle et schématique de la détermination du Savoir dans

---

(41) *W.-L. 1801*, II, p. 108.
(42) *Ibid.*, p. 112-113.
(43) « *J*, zufolge der ersten Synthesis (le terme synthétique A), — *wenn auch nicht in ihr*, ruht auf dem absoluten Sein ». (*W.-L. 1801*, *II*, p. 113).
(44) C'était, à strictement parler, la déduction du point de vue du « Moi fini en général ». L'individu, en effet, n'est pas encore déterminé comme tel, puisqu'il ne s'oppose pas encore à un « toi ».

Digitized by Google

l'individu, doit s'ajouter une déduction de la différence intrinsèque de la matière de chacun (45).

Après s'être posé dans l'individu, le Savoir doit de nouveau s'apercevoir lui-même et par conséquent l'individu prendre conscience de lui-même comme tel. Comme le point qu'il constitue est déterminé dans l'espace, la matière et le temps, il ne peut être déterminé que par son rapport non plus seulement au tout infini et indéterminé, mais au tout réel. Il ne peut donc être pour lui que dans la mesure où le tout est pour lui. Cette intuition n'est possible que par une pensée qui permet une comparaison entre l'individu et le tout avec lequel il est en rapport et une distinction de cet individu à l'égard de ce tout, du particulier à l'égard de l'universel. Cette pensée, fondement de l'intuition, donne le sentiment (individuel). Le sentiment est en effet (synthèse C2) coïncidence avec l'Etre absolu d'une détermination par Liberté (46). Le repos dans l'Etre absolu du Savoir s'exprime ici dans le Savoir particulier, par ce sentiment indéracinable que je ne puis me soustraire au point de vue exprimé par mon propre Moi (47). Dans ce sentiment se trouve le principe de l'individualité. Si le sentiment par lequel mon Moi s'oppose aux autres « Moi », naît de la pensée, c'est que par celle-ci l'individu se distingue de l'Univers, se répétant, s'objectivant lui-même et par là objectivant l'intuition une, l'Univers où il se trouve compris comme un point de vue particulier. Aussi en même temps que je me sens moi-même, je pense (sans le sentir) l'individu hors de moi, sachant que ce dernier en fait autant de son côté. Attaché à son propre sentiment, l'individu ne peut se confondre avec les autres individus qu'il se contente de penser sans sentir. On comprend ainsi comment, tout en étant extérieurement identiques, les individus soient intérieurement distincts pour eux-mêmes (48).

C) *Troisième terme synthétique* (Liberté). — Union de l'intuition du Savoir dans le point de concentration (A) avec la pensée du Savoir comme sentiment individuel (B) dans l'intuition de la force individuelle (C) : *force et manifestation de force.* — On a montré en A, que le Savoir, en vertu de l'union absolue de la pensée et de l'intuition ne pouvait se réaliser (*verwirklichen*) que dans des points individuels de concentration de la réflexion, apparaissant à l'intérieur d'un rapport réciproque comme le résultat absolument achevé et parfait de ce rapport. En B, on a vu qu'il ne pouvait sortir de lui

(45) *W.-L. 1801*, II, p. 115-118.
(46) *Ibid.*, p. 111-112.
(47) *Ibid.*, p. 116.
(48) *Ibid.*, p. 116-117.

Digitized by Google

même dans chaque point où il se saisit réellement et qu'il est lié à son intuition comme à la *sienne*. Il recevait ainsi le caractère de réalité empirique (49). Ici la Liberté opère la synthèse de l'intuition A et de la pensée B (sentiment). L'intuition où le Savoir se saisit originairement est quantification ; extérieurement, construction (*Linienziehen*); intérieurement, matière pénétrée de vie, se réalisant dans le temps. En s'unissant à celle-ci, le sentiment, comme immédiat pour soi du Savoir qui se saisit dans un point ou commencement, devient point initial du « construire », c'est-à-dire *force* absolue, interne, immanente.

La force est en effet la Liberté du « construire », trouvée absolument en un point, point initial de la construction. Elle est ce qui tient lieu d'Etre pour la Liberté qui se saisit en un point. On découvre par là de nouvelles caractéristiques du Savoir empirique. Le Moi ne peut être pour lui-même, sans s'attribuer une force. Il est une liberté qui se saisit en un point *déterminé*. La force ne peut donc être posée sans une manifestation de la force à l'intérieur de cette quantité déterminée, et sans être elle-même complètement déterminée. Dès que le Savoir apparaît, cette manifestation est immédiatement trouvée ; elle échappe donc à la liberté consciente qui s'exerce ultérieurement et tous les individus sont identiques à cet égard. La détermination (*Bestimmtheit*) qui particularise chacune de ces forces est fondée dans le Savoir existant par soi, substratum commun des individus. Pour les individus, ce ne sont pas les forces en elles-mêmes, mais leurs manifestations qui sont déterminées.

L'ensemble du Savoir déterminé est donc un système de manifestations de forces, déterminées par leur rapport réciproque avec toutes les autres dans l'Univers; — lequel rapport détermine d'ailleurs originairement les forces elles-mêmes. Dans l'intuition, le Moi, dès qu'il se saisit comme force déterminée, s'aperçoit nécessairement dans le temps comme vivant et se manifestant dans la durée: c'est la vie temporelle; — et dans l'espace, comme un quantum de matière animée et libre : c'est le corps. Le Moi, complètement lié à lui-même dans ce Savoir empirique, ne peut sortir de l'intuition de son temps et de sa matérialité. Le corps saisi dans l'intuition originaire demeure identique. Toute perception, une fois ramenée dans l'intuition à son principe est rapportée au corps et la perception de quelque chose d'autre n'est dans le Moi que la perception d'un changement en lui. De même le Moi ne pouvant sortir de son temps, qu'il

(49) La détermination (*Bestimmtheit*) de *tel* ou *tel* individu est en effet empiriquement donnée. Cf. *S. L.* 1898, IV, p. 225.

Digitized by Google

conçoit sans le percevoir (et qui se distingue du temps universel), perçoit dans ce temps tout ce qu'il peut percevoir. Ainsi le Savoir empirique est lié à l'identité du corps et à l'identité du temps. Toutes deux expriment l'identité du point de vue où le Savoir s'est saisi dans sa réflexion. — Comment dans le temps individuel peut-il se produire un moment de perception clos en lui-même? Le contenu du temps résulte du rapport réciproque entre la manifestation de ma force et celle de l'Univers. Cette manifestation étant libre est infinie, et ne pourrait donner lieu à un Savoir réel, si le Savoir ne s'arrachait pas par la pensée à cette intuition infinie pour la saisir schématiquement dans une unité. Chaque moment, chaque perception particulière contient donc un rapport réciproque entre l'intuition infinie et la pensée absolue et close, et les deux n'arrivent jamais à coïncider complètement. Dans l'intuition, le Moi se saisit dans le monde, et dans la pensée, il se saisit lui-même : pas de Moi sans monde et réciproquement. Par là s'explique la *série des moments.* Pour se convertir en intuition réelle, le Savoir limite en un moment fermé l'intuition infinie; cette détermination ayant lieu à l'intérieur de l'infini suppose immédiatement la pensée de l'infini, etc. Cette éternelle action réciproque de l'intuition et de la pensée, du fini et de l'infini constitue l'infinité jamais achevée du temps.

A l'intérieur de la matière du Savoir, c'est-à-dire de la Liberté quantifiante, il y a une série pensée (*Denkreihe*). Si on la pense, on saisit l'infini dans un tout; si on l'intuitionne « facticement », on a le Savoir empirique. Les individus constituent une série analogue, mais au lieu d'être dans l'intuition et produits de la synthèse infinie de l'intuition et de la pensée, c'est en eux-mêmes que s'effectue et se réalise cette synthèse originaire. — Comment se maintient l'*identité entre les moments discrets du temps?* Par la pensée du temps en général, comme loi du Savoir, infinité fluente où les moments se conditionnent de façon unilatérale (irréversibilité). Puisque c'est une loi qu'il existe une succession, le Moi est lié originairement à celle-ci dans l'intuition de soi ; à chaque moment, l'intuition et la pensée décrivent à l'avance pour la perception concrète à venir, une sphère du temps, mais on ne peut *a priori* inventer ce qui remplira cette sphère, car c'est quelque chose d'absolument nouveau.

Cette réalité originairement factice, que rien ne peut expliquer, constitue les *sentiments matériels*, sentiments κατ' ἐξοχήν : rouge, vert, sûr, etc. Ils résultent de l'action réciproque de l'individu avec l'univers; mais nous ne saurons jamais pourquoi ce résultat est de cette nature, car une telle science supposerait comblé l'hiatus qui sépare l'Etre et le Savoir, et par conséquent, impliquerait l'abolition du Savoir. Dans le sentiment, le Moi se saisit sous la forme de la pensée, tandis que dans l'intuition, il se perd. L'intuition est com-

Digitized by Google

me espace et matière, construction. Le sentiment comme qualité est fondu avec la matière dans l'espace solide (abstraction faite de l'espace occupé par mon corps, car ma matérialité n'est pas perçue, mais pensée comme le *terminus a quo* de toute perception, autre raison qui fait que l'individu ne peut se confondre avec ce qui est hors de lui, puisque ce « hors de lui » est toujours perçu). Cette construction a lieu avec un *quantum* de matière puisqu'ici l'infinité a été réduite à l'unité par la forme de la pensée. Ainsi la matière devient le support de la propriété qualitative et celle-ci fait figure d'accident. La conscience a lieu à la fois dans l'intuition et dans le sentiment. C'est la réflexion qui amène à considérer le sentiment matériel tantôt comme affection du Moi, tantôt comme qualité d'une chose. En réalité il n'y a jamais de sentiment subjectif sans qualité objective et réciproquement.

La connaissance du discret dans le temps, constitue le Savoir de mon être dans l'univers, Savoir qui se manifestera de cette même façon pendant toute la durée du temps. Cela ne signifie pas que le cours de mon Savoir n'apportera aucun changement, mais ce changement sera simplement formel, jamais matériel. Comme la pure forme du Savoir par rapport à la quantitabilité est *clarté*, on voit que le Savoir, en se poursuivant, accroîtra à l'infini sa clarté et répandra cette clarté sur la connaissance de l'univers. Le contenu de tous les moments de la vie est déterminé par le caractère fondamental de la force, et leur succession par l'éclaircissement progressif de ce caractère au cours du Savoir. Ce n'est que dans la pensée pure que l'être est réduit à un point. Dans le Savoir empirique tel caractère temporel est toujours dévolu à tel être, de façon irrévocable. On trouve donc en tout temps l'être vrai, pas encore parvenu sans doute à une clarté complète, mais ayant à chaque moment un degré de clarté que rend possible et nécessaire le système du temps passé et à venir à l'infini (50).

Synthèse E^3 (Etre). — Union de la pensée (Matière, C^3) et de l'intuition (Manifestation de la force, D^3) dans la pensée : TENDANCE ET SENTIMENT DE LA TENDANCE. — La manifestation de force, foyer de la synthèse précédente, devait se concevoir comme la construction d'une ligne à partir d'un point. La Liberté étant posée pendant tout le temps de cette construction, il s'ensuit qu'à chaque instant la ligne pouvait être aperçue comme s'interrompant ou changeant de direction. Le résultat de la construction était en conséquence aperçu comme contingent. Ici doit se produire une union de l'intuition et de la pensée. Si le Moi, en effet, se contentait de penser en

(50) *W.-L. 1801*, II, §§ 39-40, p. 117-127.

Digitized by Google

chaque point, la liberté de la direction et l'action par laquelle il se saisit lui-même pour continuer la ligne, il n'aboutirait jamais à une ligne. On doit donc admettre que, tout en se saisissant de façon à donner la *direction*, il s'oublie dans l'intuition de façon que se produise la concrétion de la ligne. Or l'acte de prise de direction doit apparaître au Moi, donné immédiatement dans le Savoir empirique, comme la continuation par la Liberté d'une construction matérielle donnée originairement dans sa détermination. C'est l'action physique matérielle ou action mécanique.

Cette action mécanique a nécessairement pour corrélatif l'action organique. Le Moi du Savoir empirique est en effet attaché à un être qui résulte de l'action réciproque avec l'Univers : il *est* l'Univers en l'un de ses points de pénétration. Dire que le Moi se donne la direction, revient à dire par conséquent cet être *a* la direction. Sans doute le Moi doit se saisir librement pour se donner la direction, mais dès que cet acte a lieu (*Soll, wenn..., dass...*), la direction en résulte *nécessairement* dans toute sa détermination et avec toutes ses conséquences. Cette détermination de la manifestation libre de la force, par l'être de façon à ce qu'elle se manifeste comme originairement déterminée, constitue *la tendance et son sentiment* dont le contenu est immuablement déterminé par l'univers. Cette tendance joue le rôle de substance à l'égard de la réflexion formellement libre (accident), d'où jaillira dans sa contingence l'action physique (possible dans des sens différents).

Sur le plan de l'empirie, il n'y a donc pas de liberté réelle, puisqu'à ce niveau l'action du Moi n'est pas action véritable, mais tendance de l'Univers, aperçue, à travers le Moi né de la réflexion sur cet Univers, comme une action. L'Univers, comme domaine de l'empirie, est ainsi un système vivant de tendances qui, en tout point et en tout temps, se développe suivant une loi inhérente à son être même. La tendance exprimant le simple Etre, encore sans Savoir explicite, est simple nature représentée dans un corps matériel, c'est-à-dire manifestation organique. Mais comme cette tendance *à construire* une ligne dans une certaine direction, elle est immédiatement unie à l'action mécanique. Manifestation organique et manifestation mécanique ne sont pas différentes, mais deux aspects d'une seule et même manifestation. L'action mécanique est impossible sans la forme organique qui est son *Real-Grund*, et l'organisation est inconcevable sans le schématisme mécanique qui est son *Ideal-Grund*. Tel est le caractère de cette nouvelle synthèse de l'intuition et de la pensée dans l'Etre (51).

(51) *W.-L. 1801*, II, § 41, p. 127-131.

Digitized by Google

IV. PENSEE. — *Point de vue ou Synthèse du Monde intelligible.*

Le précédent point de vue donnait une déduction du monde sensible. Le quatrième point de vue déduit le monde intelligible. Monde sensible et monde intelligible sont entre eux comme l'intuition et la pensée et doivent être unis en conséquence. Le monde intelligible est alors posé comme le fondement du monde sensible. Pas de « monde » en général, ni d'Etre de l'intuition, sans la loi intelligible absolue, qui détermine la totalité (52).

Synthèse A^4 (= E^2) (Etre). — UNIVERS COMME SYSTEME DE TENDANCES.

Synthèse B^4 (Liberté). — Union de la MANIFESTATION DE LA FORCE (D^3) et de la TENDANCE (E^3) dans l'intuition de la liberté : CONCEPT DE FIN.

Le Moi empirique considère à chaque moment le phénomène naturel comme tendance organique. Mais cette tendance ne saurait être l'objet d'un Savoir, d'un sentiment, si elle ne se réalisait pas par une action. Le Moi se manifeste donc immédiatement comme l'agissant (*das Handelnde*). Son action est linéaire, mécanique, libre mouvement se déroulant dans le temps. En elle aussi, le Moi s'abandonne complètement à la nature, abandon qui conditionne la concrétion de la ligne, et fait du Moi le phénomène suprême de la Nature. Toutefois si l'intelligence s'abandonne à la loi naturelle de la concrétion, elle aperçoit, en chaque point de cette concrétion, une infinité de directions possibles que la Nature ne peut déterminer. En ces points, le Moi, de par la loi formelle de son existence, s'arrache à son propre être, et s'aperçoit comme libre dans la direction qu'il suit. Il s'approprie ainsi la série naturelle pour en faire le cours de son propre mouvement et de son propre temps. Mais il relie également entre eux tous ces points de sa liberté, pour esquisser, au-dessus de la série naturelle, le concept d'une série indépendante : le *concept de fin*. Toutefois, bien que le Moi ait dû s'arracher à la nature pour poser cette fin, cette dernière ne contient rien d'autre qu'un plan naturel, simplement exécutable selon la loi d'un être rationnel. La Liberté du Moi au-dessus de la Nature n'est donc encore que formelle et vide. Ainsi s'explique la proposition : tant que je ne me suis pas élevé à la Loi morale, je n'agis pas, mais seule la Nature agit en Moi.

Le Moi ne peut parvenir à la perception de la nature inerte sans se trouver lui-même comme agissant. Pas de perception du monde

(52) *Ibid.*, II, § 42, p. 132-136.

Digitized by Google

sensible, sans perception de la Liberté et réciproquement. La Liberté est *Ideal-Grund* et fonde la connaissance du monde sensible ; le monde sensible est *Real-Grund*, et apporte à la Liberté la possibilité de se réaliser. C'est la Liberté qui préside au choix de la direction déterminée (*dass!*) et dans cette action, le Moi perçoit quelle est la direction déterminée dont il est le fondement, sans toutefois savoir en quoi consiste ce fondement qui est évidemment en lui. Le Moi individuel n'intuitionne sa Liberté qu'à l'intérieur de la Liberté universelle (qui est une pensée renfermée en elle-même). Sa liberté n'est donc réelle qu'à l'intérieur d'une intuition de la Liberté infinie, c'est-à-dire comme une limitation quelconque de cette infinité. Or une liberté en tant que telle, ne peut être limitée que par d'autres libertés, d'autres individus libres.

Aucun individu ne peut donc arriver à la conscience de soi, sans arriver en même temps à la conscience d'autres êtres libres, ce qui implique un système d'êtres rationnels. C'est la doctrine exposée dans la *Théorie du Droit naturel.*

D'autre part, comme la Liberté qui passe réellement à l'acte est l'accomplissement déterminé d'une possibilité de la perception universelle, dans laquelle les « Moi » ne sont pas séparés, mais unis dans un seul Moi pensant, la perception particulière de ma liberté coïncide toujours avec la perception universelle (53).

Synthèse C^4 (Etre). — Union de l'Etre (*sentiment de la tendance* E^3. A^4) et de la Liberté (*concept de fin,* B^4) dans la pensée de l'ETRE PUR DU MOI ABSOLU, en repos au-dessus de la Nature et fondement de la perception : Monde des êtres rationnels. — Dans la synthèse précédente, le Moi se donnait une fin simplement formelle et s'abandonnait à un plan naturel qui lui demeurait étranger. Ici, le Moi, après s'être saisi comme action dans l'esquisse d'une fin, réfléchit sur cet acte et se saisit comme Etre absolu, subsistant par soi et indépendant au-dessus du plan de la nature. Dans cette intuition immédiate d'elle-même, la raison se pose nécessairement hors d'elle-même et le Moi pur se répète schématiquement en une somme d'êtres rationnels constituant un système. C'est là une conséquence nécessaire de la pensée de son absoluité formelle. L'achèvement de ce système se concilie fort bien avec l'inachèvement perpétuel de la perception, en vertu de la forme de quantification infinie qui intervient entre la pensée et la perception. C'est pourquoi tout moi rationnel individuel, d'une part est enfermé dans chacun des moments où il arrive à une perception, d'autre part glisse sans cesse du moment présent à un moment futur, à l'infini.

(53) *W.-L. 1801*, II, §§ 43-45, p. 138-143.

Digitized by Google

Par cette réflexion, le Moi se pense et se pose comme le support de la perception dans la pure Idée rationnelle, c'est-à-dire en Dieu. Il pense lui-même le monde sensible, tel que le philosophe le déduit, c'est-à-dire comme fondé par le monde intelligible, lequel détermine dans les individus, par leur rapport réciproque, l'être sensible de chacun. Mais en même temps, il pose la suite infinie des perceptions, le monde sensible, comme quelque chose de contingent, comme un pur néant, par rapport à l'Absolu. Le rapport qu'il a conçu ne lui permet donc pas d'apercevoir dans l'intuition le lien réel qui unit l'intelligible au sensible. C'est qu'en effet, il s'est élevé à la simple pensée, non à l'intuition de lui-même comme fondement absolu de la perception. Il ne pouvait donc arriver à connaître comme tel, *dans la perception elle-même*, ce rapport du sensible à l'Etre. Ce rapport continuait donc à ne s'exprimer qu'en *soi* (non pour le Moi) par la détermination primitive de chaque individu (*das so und so bestimmte in der Reihe*), dans la tendance originaire, subsistant à ce stade de la réflexion, d'une façon encore obscure (54).

On comprend, d'après ce qui précède, combien est abusive et illusoire l'expression de « monde sensible »; il n'y a de monde en effet que par cette loi intelligible de l'Etre, qui empêche la dissolution à l'infini. Au point de vue strictement sensible, il n'y a qu'un infini indéterminé pour le Moi, bien que ce Moi ne *soit* en lui-même que le résultat de cette loi intelligible qui fait de lui une monade parfaitement close (55).

Synthèse D^4 (Liberté). — Union du *concept de fin* (intuition de la Liberté, B^4) et du *Moi absolu* (pensée de l'Etre du Moi, C^4) dans l'intuition : ACTION MORALE. — Pour arriver à penser complètement la perception comme fondée dans le monde intelligible, le Moi doit intuitionner de nouveau sa pensée et établir par l'intuition un lien entre la Pensée absolue (Monde intelligible) et l'intuition absolue (Monde sensible). De cette façon sera déterminé entre un individu percevant et la multitude indéterminée d'autres individus perçus selon la loi du monde intellectuel, le rapport positif que représente l'être empirique. L'intuition rationnelle (intuition de la raison par elle-même) décrite à la synthèse précédente, ne donnait en effet entre les individus rationnels qu'une différence numérique, non la différence réelle que postule pourtant la perception en fonction du rapport indiqué. Cette différence réelle sera découverte et l'union du sensible et de l'intelligible sera complètement réalisée pour le Moi lui-même, si le principe de la perception non seulement est pen-

(54) *W.-L. 1801*, II, § 46, p. 147-150.
(55) *Ibid.*, § 42, p. 136.

Digitized by Google

sé, tel qu'il le fut précédemment, comme résultat du rapport de mon Moi avec la somme absolue des individus, mais encore surgit comme tel *dans la perception elle-même*. C'est ce qui se produit dans la synthèse suprême où s'unissent le Moi comme principe absolu, pensé avec les attributs qui lui reviennent, de création absolue *ex nihilo*, et la perception, pensée dans sa matière comme action qui s'épanouit dans tous les sens, dans sa forme, comme temps infini à l'intérieur duquel se déroule l'action. On obtient alors une série nouvelle de créations successives *ex nihilo* dans le domaine de la perception, série que l'on peut réellement connaître à chaque moment de la perception. Un temps réel apparaît dont le contenu résulte de l'action d'un individu qui se considère comme principe de toute perception, absolument indépendant de celle-ci et antérieur à elle. Le principe qui détermine ce contenu est pour l'Idée, la somme absolue des intelligences, pour la perception, la somme de ce qui est à chaque instant entré et connu dans le Savoir. Les intelligences étant posées dans l'intuition comme en parfait accord dans la connaissance qu'elles ont d'elles-mêmes et du monde, comme s'accordant par conséquent dans la perception que détermine, par l'intermédiaire de la pensée unificatrice, l'intuition rationnelle, la formule d'une telle action est la suivante : « Fais ce que toutes les intelligences, saisies dans le même système de perception, doivent penser que tu fais, lorsqu'elles pensent absolument; — et pense que toutes les intelligences pensent absolument ». L'individu ne peut apercevoir le caractère intelligible de son action que s'il s'élève par la pensée jusqu'à ce système rationnel, pour s'intuitionner avec le monde en Dieu.

Hors de cette intuition, il reste simple impulsion sensible. Cette formule est celle de l'*action morale*. Par cette action se développe la force absolument créatrice de la perception dans un temps rationnel et supérieur, qui part d'un point initial absolu et à l'égard duquel le temps stérile de l'être sensible égale zéro.

Le Moi apparaît ici non plus comme en repos et immobile, ainsi qu'il était en C^4, mais comme réalisant à l'infini un plan complètement enfermé dans sa pensée de Dieu, plan qui comme tel lui est connu, bien qu'il ne puisse jamais être entièrement perçu. De la sorte la perception elle-même progresse dans son principe. Cette force suprême divine dans la Raison et la Liberté (le Savoir absolu) est la force éternellement créatrice du monde sensible.

Le fondement de l'Idée d'un système clos d'intelligences en action réciproque, de ce système d'harmonie qui inspire l'action morale, est l'Etre absolu, soutien du Savoir. La racine la plus profonde du Savoir est donc l'unité irréalisable de la Pensée pure et de la pensée du *Moi comme principe absolu à l'intérieur de la perception*, c'est-à-

Digitized by Google

dire dans l'union de cette Pensée pure et de la Loi morale qui est le substitut suprême de toute intuition saisie ici dans son *Real-Grund* comme intelligence (56).

Synthèse E[4] (Etre). — Union de l'*Etre absolu du Moi* (C[4]) et de l'*Intelligence*, principe de la perception, du Savoir (D[4]) dans la Pensée de l'Etre absolu : WISSENSCHAFTSLEHRE. — Dans la synthèse précédente, le monde sensible et le monde intelligible étaient unis à l'intérieur du Savoir. Leur fondement à l'extérieur du Savoir, c'est-à-dire l'Etre absolu, doit être posé comme tel. Autrement dit, l'extériorité et la contingence du Savoir par rapport à l'Etre absolu doivent être posés comme telles dans le Savoir.

Le Savoir avait été posé en D[4] dans sa puissance suprême comme création *ex nihilo*. Cette création absolue implique pour le Savoir possibilité d'être ou de ne pas être, c'est-à-dire Non-Savoir. La Liberté du Savoir ne peut donc être posée comme telle que par la pensée du Non-Savoir. Cette pensée de la Liberté κατ'ἐξοχήν — contingence, indifférence à l'égard de tout Savoir qui peut être ou ne pas être, est, puisqu'elle fait abstraction de tout Savoir, la plus abstraite de toutes. On conçoit donc que la Liberté soit essentiellement faculté d'abstraction et qu'elle s'accroisse avec celle-ci. D'abord abstraction de telle ou telle fin sensible, puis de toute fin sensible et de tout objet, elle devient finalement abstraction à l'égard de tout Savoir et se pose alors, dans la *Wissenschaftslehre*, comme Liberté absolue.

Ici comme ailleurs, une intuition doit rendre possible cette pensée (la W.-L.). C'est l'intuition du Savoir réel. Mais pour que la pensée du Non-Savoir se pose, il faut que le Savoir réel (intuition) soit lui-même posé dans la pensée et pour elle. Le Savoir n'est en effet pas nié absolument, mais seulement par rapport à l'Etre. Pour ce rapport, il doit être *pensé* comme quelque chose qui pourrait ne pas être. Mais penser le Savoir, c'est s'élever au-dessus de son intuition et la nier comme telle pour le saisir schématiquement. Pour penser le Non-Savoir comme tel, la W.-L. doit donc poser schématiquement le Savoir, et pour le poser schématiquement, elle doit en fait le nier. La W.-L. doit ainsi anéantir le Savoir dans la pensée et le reproduire ensuite dans la W.-L. Le développement de la W.-L. est la reproduction du Savoir de façon schématique et vide (la négation de la réalité étant la condition même de la pensée et de son développement) de façon à parvenir au Pour soi, à la pensée de cette pensée pure, à la représentation *pour la pensée* de cette négation de l'intuition, de cette négation par laquelle elle se pose origi-

(56) *W.-L. 1801*, II, § 47, p. 150-157.

Digitized by Google

nairement. L'objet de la W.-L. : penser le Non-Savoir (la contingence du Savoir), c'est en réalité penser la pensée du Savoir, bref penser la pensée de façon que celle-ci aperçoive en elle-même sa propre condition et la pose pour elle. C'est ainsi qu'en posant la négation de l'intuition, elle saisit d'un seul coup la Liberté absolue qui constitue son essence, et l'Etre absolu sans lequel elle ne *serait* pas.

La W.-L. est maintenant complètement expliquée. Comment, demandait-on, peut-elle s'élever au-dessus de tout Savoir, alors qu'elle est, elle-même, Savoir? En ce que le Savoir est toujours présent en elle comme intuition, et qu'elle se contente de l'anéantir dans la pensée pour le reproduire ensuite dans la pensée. La W.-L. ou la spéculation n'est donc pas la Vie. Elle tient de la pensée son caractère abstrait et vide. Elle s'oppose à la Vie qui tient de l'intuition son caractère concret et plein. Mais Vie et Spéculation sont intimement unies comme l'intuition et la pensée bien que cette unité ne puisse jamais être réalisée dans un Savoir « factice ». La W.-L. est enfin union de la contingence et de la nécessité. Son objet, le Savoir, est le *fait* suprême, car il est absolument contingent. Mais l'explication de celui-ci, une fois qu'il *est*, par la pensée, au moyen de la Liberté et de l'Etre est nécesaire. On retrouve, là encore, l'union de la Liberté et de l'Etre. Enfin elle est à la fois théorique et pratique. Théorique, puisqu'elle est une construction schématique et vide. Pratique, puisque le Savoir doit devenir libre pour lui-même dans la réalité, et qu'elle réalise dans un Savoir réel cette conscience de la Liberté qui constitue spécifiquement celle-ci. Elle est donc, pour toutes les intelligences qui y sont aptes, un devoir que seuls pourront remplir les cœurs épris de sincérité et de loyauté (57).

(57) *W.-L. 1801*, § 48, p. 157-162.

Digitized by Google

La Wissenschaftslehre 1801

1re Partie

Le Savoir remonte du Savoir donné, à son origine, et se représente sa propre constitution comme Savoir.

Intuition

(Construction de l'intuition intellectuelle. Savoir absolu).

Savoir simple

Synthèse A^1 - Etre. - Le Savoir (Etre qualitatif) est trouvé en nous.

Synthèse B^1 - Liberté. - Nous saisissons la Liberté du Savoir.

Synthèse C^1 - Etre. - Nous saisissons l'Etre du Savoir.

Synthèse D^1 - Liberté. - Nous saisissons la Liberté du Savoir, comme Liberté du Savoir (Pour nous, le Savoir *se pose* pour Soi). Intuition intellectuelle.

Synthèse E^1 - Etre = Synthèse A^2.

Pensée

(Autoconstruction de l'intuition intellectuelle. Le Savoir absolu se saisit comme tel).

Savoir double

Synthèse A^2 - Etre. - Nous saisissons l'Etre du Savoir comme Etre du Savoir (Pour nous, le Savoir *est* pour lui-même).

Synthèse B^2 - Liberté. - Le Savoir saisit la Liberté du Savoir.

Synthèse C^2 - Etre. - Le Savoir saisit l'Etre du Savoir.

Synthèse D^2 - Liberté. - Le Savoir saisit sa Liberté comme Liberté du Savoir. Création du Savoir. — L'Absolu = Non-Savoir ; idéalisme.

Synthèse E^2 - Etre. - Le Savoir saisit son Etre comme Etre du Savoir. — Le Savoir = Non-Etre de l'Absolu ; réalisme.

2e Partie

Le Savoir se représente son développement à partir de son origine jusqu'à son parfait achèvement comme Savoir de son origine ou W.-L.

Intuition

Monde sensible

Savoir simple

Synthèse A^3 - Etre = (E^2) Le Savoir se pose comme principe de la causalité en général.

Synthèse B^3 - Liberté. - Le Savoir se pose comme principe de toute causalité particulière.

Synthèse C^3 - Etre. - Le Savoir se pose comme matière dans le Temps concret (Espace + temps abstrait + matière).

Synthèse D^3 - Liberté. - Le Savoir se pose comme manifestation de force dans l'individu (point de concentration, sentiment, manifestation de force).

Synthèse E^3 - Etre. - Le Savoir se pose comme tendance et système de tendances individuelles.

Pensée

Monde intelligible

Savoir double

Synthèse A^4 - Etre = Synthèse E^3.

Synthèse B^4 - Liberté. - Le Savoir se pose comme concept de fin.

Synthèse C^4 - Etre. - Le Savoir se pose comme Etre pur du Moi absolu, fondement de la perception.

Synthèse D^4 - Liberté. - Le Savoir se pose comme action morale.

Synthèse E^4 - Etre. - Le Savoir se pose comme *Wissenschaftslehre*.

Unité W.-L.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA W.-L. 1801

(Suite)

A. — Esprit de la construction. — Le procès analytique

La dialectique de la *W.-L. 1801* est, dans ses deux parties, une réfutation complète du point de vue de Schelling, réfutation fondée néanmoins sur un renversement de la hiérarchie primitivement établie des principes.

Dans le *Système de l'Idéalisme transcendantal,* Schelling avait déclaré que le Savoir ne peut poser en lui l'Etre sur lequel il repose, car il ne peut aller hors de lui-même, étant condamné à rester enfermé dans son propre pour soi. Le point de vue de l'Etre demeurait donc, selon lui, étranger par nature au point de vue transcendantal ; il constituait celui du dogmatisme. Le Savoir regarde en arrière, non en avant (1). Fichte, au contraire, tout en proclamant que le Savoir ne peut sortir de lui-même, estime que celui-ci, en s'intériorisant, doit rencontrer en lui sa limite, rejeter hors de lui, comme Non-Savoir, ce qui le limite, le *concevoir* comme un Etre clos qui possède son intériorité, analogue à celle du Savoir. Cette intériorité d'ailleurs, le Savoir ne la pénétrera jamais puisqu'il ne peut que projeter dans l'*en tant que* par lequel il le conçoit, cet Absolu qui devient de la sorte pour lui Etre immobile.

L'évolution de la W.-L. considérée comme un approfondissement du Savoir en lui-même, a précisément fait toucher au *Wissenschaftslehrer,* cette « force étrangère », dont la présence occulte, en se révélant à la lumière, marque la limite de création du Pour Soi. Originairement, ce dernier, en se posant pour lui-même, prétendait réduire tout à lui, suivant la formule, ce qui est pour soi, est par soi, *causà sui.* Il croyait pouvoir faire surgir de sa forme sa propre ma-

(1) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), S. W. 1, III p. 357.

Digitized by Google

tière. Mais la conscience de la conscience a révélé à celle-ci que les éléments constitutifs de la conscience n'étaient pas la conscience elle-même et que celle-ci doit admettre comme sa première condition la non-conscience.

La W.-L. donne alors en elle une image de ce qui se passe originairement *avant* la conscience réelle. De même que la conscience philosophique ou conscience double est précédée d'une inconscience philosophique, ou conscience simple, (la conscience vulgaire), de même la conscience simple est précédée d'une inconscience originaire. De même que l'activité de la conscience philosophique a sa source dans l'activité de la conscience vulgaire, de même l'inconscience originaire (les éléments séparés, *Separate*) est le principe de la conscience simple.

Ici seulement peut se déceler un rapprochement avec le réalisme de Schelling. Dans les ouvrages de la première période, le premier principe n'était pas l'objectif qui précède la conscience, mais le subjectif qui réalise immédiatement celle-ci, suivant la formule : « *Es ist so, weil ich es so mache* ». « Il ne peut être question d'un autre être du Moi, sinon de celui qui se trouve dans l'intuition de soi-même ou — d'une façon plus serrée — sinon de l'être même de cette intuition : je suis cette intuition et absolument rien de plus et cette intuition elle-même est Moi... On ne peut pas non plus présupposer à cette intuition une existence indépendante du Moi comme Chose (intuitionnante)... car vous ne pouvez parler de rien dont vous n'auriez pas conscience, et tout ce dont vous avez conscience est conditionné par la conscience de soi indiquée (l'intuition intellectuelle). Il vous est donc impossible d'admettre que la conscience de soi puisse être conditionnée par l'existence d'un Moi, existence soi-disant indépendante de toute intuition et de toute pensée » (2).

La *W.-L.* 1801 reconnaît le même fait, mais au lieu de voir en lui la preuve de l'absoluité du sujet et de la conscience de soi, elle y voit seulement une difficulté que la philosophie a pour mission de vaincre: le Savoir s'explique par un Non-Savoir, comment une telle explication est-elle possible, puisque dans cette explication même je suis encore et toujours Savoir.

Avant 1801, de même que l'activité centrifuge nécessairement supposée était entièrement dans son être subordonnée à l'activité réfléchissante et centripète qui est originairement posée, — et non ul-

---

(2) *Neue Darstellung*, 1797, I, p. 529. — Cf. *Rezension des Aenesidemus* : « Toutes les objections d'Enésidème contre ce procédé viennent de ce qu'il veut donner à l'absolue sentence et autonomie du Moi la valeur d'un *en soi*, alors qu'elles ne peuvent avoir de valeur que *pour le Moi lui-même*. » I, p. 16.

Digitized by Google

térieurement supposée — de même la faculté en repos (subjectif) et l'être objet de cette faculté (objectif) nécessairement présupposés à l'acte de l'intuition sont entièrement ramenés dans leur être à l'activité du *nous* (*wir*) auteur de la supposition, à l'énergie déployée dans cet acte. C'est l'identité de l'Etre et de la Liberté créée par le pour soi qui est posée comme absolue, tandis que la Pensée (en soi) est complètement identifiée à la Pensée de la Pensée.

Après 1801, cette identité créée dans le Pour Soi de l'Egoïté suppose un être, un état des éléments antérieur à cette création, différent en lui-même de ce qu'il devient après cette création. Le Pour Soi pose nécessairement comme Absolu, l'identité qu'il crée, car il ne peut sortir de lui-même et ne peut immédiatement se rendre compte de sa limite: c'est le subjectivisme absolu antérieur à 1801, nécessaire au premier stade de l'intuition «*reines Für*» (*Synthèse D*1). Mais s'il se rend compte de sa limite et par conséquent de son absoluité relative, le Pour Soi devra admettre au delà de lui une absoluité véritable, un Etre des éléments antérieur à l'identité qu'il apporte, une Pensée en soi, distincte, sinon différente, de la Pensée qu'il identifie en lui à la Pensée de la Pensée; bref, en dehors de son intériorité où s'effectue absolument l'identité, une matière où se trouvent des *séparés* non identiques. La différence entre le point de vue où la Liberté est identifiée à l'Etre, la Pensée à la Pensée de la Pensée, et le point de vue où leur identité est niée, la différence entre l'idéalisme et le réalisme, le pour soi et l'en soi, constitue la différence originaire des séparés qui constituent la matière. Ainsi est exclue, pour le Savoir et le Moi, la possibilité de se procurer une matière en la tirant purement et simplement de la forme de pour soi.

La prétention idéaliste d'anéantir le « *Was* » au profit du « *Weil* » était précisément ce qui permettait avant 1801 de convertir le sujet en premier principe, car le Pour Soi n'était pas alors considéré comme une propriété de l'Absolu. mais l'absoluité comme une propriété du Pour Soi. Le refus d'anéantir le « *Was* » constituait l'erreur ou la transcendance du Spinozisme. Il s'agissait, à cette époque, de sauvegarder avant tout l'activité et la réalité du Moi contre le réalisme spinoziste. Après 1800, il s'agit surtout de trouver pour les « moi » et l'Univers un fondement qui en fasse concevoir la solidité. L'Absolu est alors placé dans l'objectif. La W.-L. ne confond plus en effet sujet et Moi. Elle estime que le Non-Savoir, l'objectif peut être une Intelligence renfermée sur soi, que la conscience du sujet comme tel n'est pas le seul mode d'exister de l'Intelligence, mais une expression secondaire dont l'Esprit, fondement premier de l'Univers, est la source.

L'intuition intellectuelle est, en conséquence, conçue d'une autre façon que primitivement. Immédiatement et avant toute réflexion

Digitized by Google

explicite, elle est toujours intérieurement pur pour soi et rien de plus; elle subordonne à l'absoluité qui lui est propre tous ses éléments constitutifs, si bien qu'elle peut sembler être aussi bien le principe de sa forme que de son contenu, elle est *ce qu'*elle est *parce qu'*elle est (*Synthèse D*1). Mais dès qu'elle réfléchit sur elle pour s'apercevoir comme ce qu'elle est, les deux éléments qui la constituent apparaissent dans leur hétérogénéité, et la matière faite de ces deux éléments apparaît à son tour comme hétérogène à la forme, de la même façon que ses éléments. Puisque la matière de l'identité créée par la forme est en soi différente de la forme (*Für*), l'intuition comme forme (*Weil*) ne contient pas le fondement de son Etre comme matière (*Was*), et puisque la forme, le Pour Soi la constitue essentiellement, elle doit, dès qu'elle se saisit comme telle, rejeter hors d'elle *ce qu'*elle est, c'est-à-dire sa matière qui lui donne la forme de l'*Etre*.

Elle aperçoit donc comme quelque chose qui la nie, son propre être. Ainsi, l'intuition, identification d'éléments différents, est comme conscience de l'identification de différents comme tels, conscience des différents et disjonction d'avec elle-même. La matière et la forme, maintenues en elle par son acte, s'anéantissent réciproquement, le *Weil* par le *Was*, et le *Was* par le *Weil*. Avant 1801, le Moi ou l'intuition intellectuelle était l'identité de deux éléments originairement indistinguables, en soi matériellement identiques, le *Was* loin de nier le*Weil* l'impliquait immédiatement ; la position de l'un était celle de l'autre, la forme se donnait elle-même pour matière. Cette identité, loin d'impliquer, excluait la différence. L'identité du Moi pur est au contraire, en 1801, identité de différents, identification féconde analogue à la négativité hégélienne. Les éléments de l'intuition, telle qu'elle était conçue antérieurement, étaient si peu différents l'un de l'autre, que pour les distinguer et pouvoir passer aux déterminations du Savoir réel, il fallait aller chercher au dehors un Non-Moi, apagogiquement posé à partir de l'existence du Savoir réel, et grâce auquel la différence était introduite. Un tel Non-Moi était donc posé pour les besoins de la déduction, de façon inintelligible. On pouvait sans doute, après l'avoir admis, en justifier la nécessité par des considérations tirées de l'essence de l'Absolu qui ne peut se limiter et se nier lui-même sans contradiction; mais l'existence, par rapport à laquelle l'hiatus et la contingence étaient déclarés nécessaires, restait *a priori* exclue de l'Absolu. Maintenant nous savons immédiatement que cette mystérieuse négation de l'Absolu est position de la Liberté, et que si l'Absolu manifeste au dehors son essence interne, comme Liberté et Création, il requiert lui-même l'hiatus et la contingence qui conditionnent cette manifestation. L'assertorique, le « factice » est ramené directement comme le voulait Maïmon et peut-

Digitized by Google

être Kant, à la contingence du libre arbitre (*assertorisch* = *willkürlich*). L'acte de la Liberté est toujours matériellement incompréhensible, mais cette incompréhensibilité est déterminée et justifiée téléologiquement.

D'autre part, comme on n'a pas fait arbitrairement abstraction de l'Etre (*Was*), il n'est pas nécessaire de le poser de nouveau arbitrairement par un Non-Moi. En restaurant, par l'Etre absolu, la réalité du *Was* aboli par le premier moment au profit de l'Absoluité du Pour Soi, la *W.-L. 1801* donne sa place véritable au fondement réel qu'elle avait dû invoquer à deux reprises de façon mystérieuse comme Non-Moi et force étrangère. Les intentions de la W.-L. s'accordent alors avec sa réalisation comme système, puisqu'en fin de compte le postulat moral du réalisme nie l'absoluité matérielle du pur « Pour soi ».

Il est vrai que cette intuition, forme du Moi, source de différences réelles, a pris la place, dans la hiérarchie des principes, de la forme du Non-Moi, source de la différence et de la conscience réelles. L'intuition n'est plus l'Absolu. Aux deux premiers stades de la W.-L., l'Absolu peut donc être caractérisé de la même façon, comme une identité d'éléments indistinguables, en soi inexprimable et indéfinissable. Mais cette similitude des caractères de l'Absolu ne peut masquer indéfiniment le changement dans la détermination de la hiérarchie des principes, le Non-Moi ayant maintenant pris la place occupée autrefois par le Moi. La disjonction qui est le propre de l'intuition intellectuelle nouvellement définie étant celle du Pour Soi et de l'Absolu, repose en effet sur l'affirmation qu'il existe un Etre au delà du « Pour Soi ».

Si l'on met à part ce renversement des termes dans la hiérarchie des principes, toute cette théorie et surtout celle de l'intuition intellectuelle comme disjonction, constitue une réfutation de Schelling. Cette disjonction, image de la disjonction originaire entre l'Absolu et le Savoir, rend compte, par l'acte de la liberté, de la distinction simplement postulée par Schelling entre l'Unité qualitative et la différenciation quantitative. L'Absolu échappe par définition à la division et le monde multiple n'en saurait être la manifestation. Cette multiplicité n'est que la manifestation de la Liberté qui s'oppose à l'Absolu, et l'unité qui constitue le monde comme monde est la forme que la Liberté reçoit de l'Absolu en s'opposant à lui. Schelling niait cette négativité essentielle de l'intuition qui la constitue comme principe propre du Savoir, à côté de l'Absolu. L'Absolu, indifférence du subjectif et de l'objectif, se manifeste directement selon lui. par la différence du subjectif et de l'objectif.

Mais où trouver la source de cette opposition entre l'Absolu et sa manifestation, et comment venir à bout de cette contradiction qui

Digitized by Google

consiste à poser la manifestation de l'Absolu dans ce qui le nie exactement? L'absoluité doit elle donc s'anéantir pour devenir relation? Ou ne doit-on pas plutôt convenir que l'Absolu lui-même est un pur néant, car si l'objectif et le subjectif sont en lui indifférents, il ne subsiste plus rien qui puisse recevoir une dénomination. Ce système d'identité absolue serait au fond système de nullité absolue. Aucun moyen n'est offert pour sortir du zéro originaire. Au contraire, si le sujet et l'objet sont absolument différents (comme les séparés originaires) leur union et leur opposition constituent le Savoir à la fois dans son unité et dans sa divisibilité (3).

Au surplus, le rapprochement avec Schelling, qui résulte du transfert à l'objectif de la dignité de principe premier ne doit pas lui même être exagéré. Toute l'activité organisatrice et la production même du Savoir — lequel engendre toutes les déterminations de la matière — ont en effet leur source dans la forme subjective. Sans doute, au point de vue réel, l'Etre et la Liberté sont les éléments constitutifs, la matière du Savoir; de leur union postérieurement acquise semble naître le Savoir (*Synthèse* A^1, *a*); mais l'acte de la synthèse est une unité originaire, un lien qui ne peut être créé du dehors et par lequel se produit toute création. L'union n'aurait jamais lieu, sans l'existence préalable des séparés; mais l'unité qu'elle implique est indépendante de ce qu'elle unit. C'est là le foyer du Savoir en tant que Savoir. La matière proprement dite n'est que le principe du Savoir en tant qu'Etre (comme Non-Savoir). A la limite, l'opposition de l'Etre et de la Liberté peut se réduire à celle de l'activité qui lie, et de la liaison effectuée. Ce qui lie, c'est la Liberté qui intervient deux fois, comme objet, et constituant l'un des éléments séparés destinés à être liés, et comme sujet, c'est-à-dire comme l'acte par lequel s'opère la liaison entre elle-même et l'Etre. La duplication de la Liberté comme objet et sujet n'est que le double, l'image de la duplication première suivant l'Etre et la Liberté. La Liberté doit être (thèse) puis s'arracher à elle-même librement (antithèse) pour se poser en elle comme Liberté, synthèse du sujet et de l'objet. Ainsi est maintenue l'autonomie du Savoir. On s'aperçoit que son essence est irréductible à celle de l'Etre, que sa prétendue matière constitutive (Etre et Liberté) n'en est que la forme, c'est-à-

(3) *W.-L. 1801*, II, p. 66. — Fichte confirme ici ses toutes premières déclarations: « Le Moi absolu est absolument semblable à lui-même... en lui on ne peut rien distinguer; nul divers; le Moi est tout et il n'est rien, parce qu'il n'est rien pour lui et qu'il ne peut distinguer en lui-même un posant et un posé. » (*Grundlage*, I, 264). C'est ce qui constitue l'incompréhensibilité de Dieu (*Ibid.*, I, p. 275). C'est pourquoi il fallait chercher *ailleurs* un principe de différence (le Non-Moi). Schelling, dans sa philosophie de l'identité, est donc revenu au vieux péché dogmatique, en faisant sortir directement de l'Absolu indifférencié la différence.

Digitized by Google

dire de simples prédicats; que sa matière véritable est ce qui le constitue essentiellement, c'est-à-dire l'acte d'unité, de Pour Soi (*Synthèse A*[1], terme A, *Synthèse B*[1]). Cette autonomie du Savoir entraînerait le subjectivisme absolu, si l'on ne concevait pas qu'il ne pourrait réfléchir sur lui, ni subsister pour lui comme objet d'une réflexion, sans un élément d'immobilité, l'Etre, faute duquel l'activité intelligente se perdrait à l'infini sans jamais pouvoir se saisir.

Mais la position de cet Etre n'est toujours possible qu'en fonction et qu'à partir de l'intuition. L'intuition elle-même, comme *étant*, c'est-à-dire considérée dans la forme d'Etre qu'elle revêt nécessairement pour subsister dans sa réflexion sur elle, est non-intuition, et c'est parce que l'Etre formel de l'intuition est Non-Savoir qu'un Absolu peut être posé au delà d'elle, en soi, comme non-intuition.

Quand l'Absolu est posé comme Pensée pour le Savoir, c'est que l'intuition considère que son propre être formel (*Was*) projeté par la négation de sa matière (*Weil*) doit être conçu comme un Etre subsistant par soi (*Von Sich, In sich*) indépendant de l'énergie subjective de l'intuition par laquelle il parvient à la lumière. Le concept de l'Etre formel de l'intuition peut alors être comparé par l'intuition elle-même au concept de l'Etre en soi qui donne à l'intuition la forme de l'Etre. L'Etre formel apparaît alors comme l'aspect revêtu par l'Absolu dans l'intuition pour celle-ci et en même temps comme l'aspect que donne l'Absolu à la liberté (*Gebundenheit*) (cf *Synthèses D*[2], *E*[2],). L'Etre formel du Savoir est une pure limite, il est à la fois Non-Savoir, et Non-Absolu, il unit le Savoir et l'Absolu en les niant l'un l'autre, se posant comme simple substitut de l'Absolu dans le Savoir. La réalisation de l'Absolu dans le Savoir est la conception de cette limite *comme telle*, ce qui n'est possible que par la conception d'une double réalité, celle du Savoir et de l'Absolu hors du Savoir.

Ainsi, l'affirmation de cet Absolu n'est pas initiale, comme le croit Schelling, mais dernier résultat d'une dialectique ascendante, inéluctable aboutissement du procès interne du Savoir. Elle n'est pas la prémisse qui permet de tout comprendre, mais le problème auquel l'esprit humain aboutit nécessairement, quand il approfondit les questions du jugement synthétique et de la prédication. La possibilité d'affirmer l'Absolu est la recherche qui s'impose au Savoir prétendant à une certitude absolue, raisonnée et non aveugle. Si l'Etre qui fonde le Savoir est absolument hors du Savoir, lui échappe irrémédiablement dans son simple concept, le Savoir ne peut jamais s'achever en lui-même, et trouver en lui, avec le repos, la certitude de son fondement (cf. *Synthèse B*[3]); l'Etre de son côté ne peut être que l'objet d'une affirmation dogmatique, c'est-à-dire arbitraire et gratuite, qui n'est pas un Savoir. La certitude du Savoir absolu implique

Digitized by Google

donc la possibilité pour le Savoir, sinon de pénétrer l'Absolu, du moins de le *penser* comme tel et l'Idée de l'Absolu implique une certaine pénétration de l'Absolu comme tel dans le Savoir. Ainsi s'explique la formule, opposée à celle du système schellingien de *l'idéalisme transcendantal* : « Comment composer le Savoir avec un Non-Savoir, sans se contredire, c'est-à-dire sans sortir du Savoir ? »

Le Savoir en question étant Savoir total, Savoir absolu, doit s'intérioriser complètement. La limite rencontrée par cette intériorisation ne peut être apportée que par un élément distinct du Savoir, que seul le Savoir peut poser expressément comme tel, c'est-à-dire comme Non-Savoir ou Etre. Seul le Savoir peut donc nous révéler l'Etre qui le limite et le conditionne. Il parvient par là à son origine; il réussit à saisir l'immédiate unité de son être et de son non-être, à concevoir dans le même moment l'identité et la différence des deux. Le Savoir nie alors l'absoluité de l'intuition, originairement donnée au point de départ comme un fait. Il substitue à ce Savoir réel la conception schématique de ses éléments constitutifs, il sort ainsi du Savoir vulgaire pour s'élever à un Savoir nouveau (la W.-L.) simplement conçu dont les objets (les séparés) sont en eux-mêmes hors du Savoir réel, mais médiatisent celui-ci pour le Savoir philosophique. Comme ce Savoir simplement conçu est capable de prendre conscience de sa propre genèse, il se donne par là une image de ce qu'est la genèse du Savoir réel *en dehors* du Savoir conçu.

Par là on peut rendre compte du nouveau procès analytique de la W.-L. L'intuition, Pour soi, qui constitue l'essence du Savoir, doit être intégralement pour soi; mais son Etre ne peut être pour soi car elle n'est pas fondement de celui-ci en tant que tel. De cette résistance à l'exigence du Pour Soi sort la réflexibilité interne de l'intuition qui constitue son effort pour se comprendre elle-même entièrement. Elle se comprend en se posant elle-même comme ce qu'elle est. Par là elle pose que son Etre ne peut être absolument pour elle, car il s'anéantirait, mais qu'il peut être pour elle *en tant qu'Etre*. Ainsi de l'impénétrabilité de son Etre (impénétrable parce qu'elle ne peut jamais le produire, le poser par un « *Weil* ») sort la disjonction de l'« En tant que » qui est le comprendre de l'Intuition *comme* ce qu'elle est, c'est-à-dire comme Pour Soi d'un Etre dont elle n'est pas le fondement : l'Absolu : « Le phénomène est un se comprendre soi-même, par conséquent il est un se comprendre du se comprendre. Le monde et toutes ses déterminations ne sont que les étapes de cette compréhension interne réelle de l'intuition intellectuelle, étapes qui lui permettent de poser en elle ce qui constitue et soutient son Etre, comme l'Etre absolu (l'Invisible), c'est-à-dire de poser la visi-

Digitized by Google

bilité de l'Absolu ou de l'Invisible. Toutes les disjonctions préliminaires ne sont que les conditions de cette visibilité, ou posent la visibilité de cette visibilité : Le monde suprasensible pose la visibilité de cette visibilité; au premier degré, l'Empirie pose la visibilité de la visibilité de la visibilité de l'Invisible (4) ». Le point de vue d'où part la W.-L., celui du Savoir comme tel, est conditionné par les déterminations du monde intelligible où le Moi s'aperçoit et se réalise dans l'action morale comme intelligence (*Real-Grund* de l'intuition) créatrice des déterminations du monde en général (*Synthèse D*4). Par là surgit à la conscience l'idée d'une détermination, réalisée à l'infini dans le temps, de l'Intuition par l'Etre absolu; devient possible en nous une description originaire du Savoir absolu.

Mais l'intuition intellectuelle à laquelle nous parvenons alors n'est qu'une intuition « factice », intuition, qui, donnée dans son Etre comme un fait, ne se comprend pas entièrement. Son essence est sans doute comprendre, puisqu'elle pose immédiatement *pour elle-même* les deux éléments Etre et Liberté qui sont unis en elle. Mais elle n'a pas encore mis en œuvre ce pour soi pour saisir comment l'Etre et la Liberté s'unissent en elle. La mise en œuvre de ce « pour soi » réalise un Savoir du Savoir, c'est-à-dire construit par le *Wissenschaftslehrer* l'intuition intellectuelle proprement dite. C'est le premier acte du « se comprendre », le Savoir dans sa simplicité. Il requiert un premier groupe de synthèses (de A^1 à D^1) par lequel l'essence de l'intuition intellectuelle est révélée à un observateur réfléchissant du dehors sur le Savoir.

Cette intuition est encore « factice ». Quoique se posant elle-même dans l'autonomie qui constitue son essence, elle ne peut être aperçue ainsi, que par rapport à une description originaire où elle est trouvée comme un fait, elle ne s'est pas rattachée elle-même à ses propres principes. Un second acte est nécessaire par lequel l'intuition intellectuelle n'est plus simplement posée comme telle, mais se pose intérieurement comme telle, pour elle-même. C'est « le comprendre de se comprendre », le Savoir dans sa duplicité. Le rapport qui unit réellement le Savoir et le Savoir du Savoir est alors posé pour le Savoir, et avec la conscience de ce rapport originaire, surgit celle du rapport entre l'Absolu et le Savoir absolu. Ce second groupe de synthèses (de A^2 à E^2) est une auto-construction proprement dite, car l'intuition intellectuelle n'est plus construite comme par un observateur qui recompose un phénomène donné du dehors, mais se construit elle-même intérieurement pour s'apercevoir dans sa

(4) *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1813), II, p. 457. Nachg. Werke, Marcus).

Digitized by Google

création originaire. L'intuition retourne par là, mais en elle-même, à l'immédiatité de son point de départ. Elle se donne en elle-même pour elle-même le point de départ qui auparavant *lui était* donné (extériorité, facticité).

Toutefois, l'affranchissement à l'égard de la facticité n'est pas définitif même dans l'auto-construction. L'intuition ne peut en effet se donner librement à elle-même son point de départ que *sous la forme où il lui était donné*. Elle n'est donc pas absolue création, mais subordonnée dans sa création à une loi dont le principe lui est logiquement antérieur. Ainsi se marque à chaque instant cette subordination à l'Absolu qui conditionne dans la W.-L. la solidité de l'enchaînement dialectique (*Gebundenheit*). Elle est une image qui se crée librement, mais une image, c'est-à-dire une copie limitée dans sa Liberté par sa nécessaire fidélité à l'original. Mais le rapport entre la copie et l'original donné primitivement comme un fait peut être différemment aperçu. L'intuition est pour elle-même ce qu'elle est, sous la supposition de ce qu'elle est : est-elle supposée contingente, alors elle se pose elle-même comme contingente et c'est d'une façon contingente qu'elle est pour elle-même. C'est la supposition admise en 1801. Est-elle supposée comme nécessairement existante, alors elle se pose par elle-même comme nécessairement existante ; son existence étant liberté du « se comprendre » soi-même, elle se posera comme réfléchissant nécessairement de façon libre (employant nécessairement sa liberté) pour apercevoir en elle-même la nécessité de sa libre manifestation. C'est la supposition admise en 1804. « L'intuition intellectuelle ne peut donc être que l'intuition d'un Moi factice, et réciproquement l'intuition factice ne peut être qu'un comprendre du Moi... Moi est absolue inséparabilité du Fait et du Concept » (5).

Dans le premier groupe, la source de notre réflexion étant placée hors du Savoir devenu objet, le Savoir n'a pas encore surmonté la disjonction, il possède la raison sans la saisir, il est entendement (6). Dans le deuxième groupe, le Savoir se pénétrant entièrement, s'aperçoit que la réflexion d'où sortait sa construction première obéissait sans le savoir à la loi de construction interne du Savoir. Le Savoir qui construit s'identifie alors au Savoir construit, découvre que la réflexion constitue l'essence du Savoir, lequel est nécessairement par là, disjonction d'avec lui-même, c'est-à-dire construction en soi de lui-même comme (*als*) ce qu'il est. L'explication totale du Savoir est impossible sans cette identification ultime du construisant et du construit, car en expliquant le Savoir par un Non-Savoir, nous som-

(5) *Transzendentale Logik* (1812), — S. W. IX, Leçon XIX, p. 179.
(6) *W.-L. 1801*, II. — § 29, p 72-73.

Digitized by Google

mes nous-mêmes, ce faisant, Savoir ; le Non-Savoir posé doit être par conséquent le fondement commun du Savoir expliqué et du Savoir expliquant. Autrement il faudrait poser dans un autre Savoir le Non-Savoir du Savoir expliquant, etc..., et l'on tomberait dans un progrès infini qui rendrait impossible tout Savoir systématique. Pour résoudre cette difficulté, la construction proprement dite (les quatre premières synthèses) etablit le Savoir dans son intériorité, *nous* révèle son intériorité à lui-même. L'auto-construction réalise ensuite cette identité en opérant l'identification du construisant et du construit : c'est une application à la forme de la dialectique de son contenu qui est identité du sujet et de l'objet. Par cette identification le Savoir peut se poser pour lui comme construction de soi, et s'achever dans une clarté complète, car l'expliqué et l'expliquant étant un seul et même Savoir, l'explication est en même temps l'explication de l'explication. La duplicité du Savoir est donc aussi nécessaire que sa simplicité, elle est absolument nécessaire dès que celle-ci existe, car si le Savoir est, il est nécessairement ce qu'il est, c'est-à-dire intériorisation absolue, il doit donc s'achever, être complètement pour soi.

Dans le premier groupe, l'intuition ou flottement entre les séparés est considérée comme Etre, l'unité absolue de la pensée qui ramasse le divers en un point est considérée comme liberté (*Synthèses* B^1, C^1). Dans le deuxième groupe, c'est l'intuition qui se réfère à la Liberté, et la pensée à l'Etre (*Synthèses* B^2, C^2, etc.). L'intuition, c'est-à-dire la quantitabilité, est en effet, dans le premier groupe, le seul Etre donné immédiatement comme objet de la réflexion du Savoir. L'Unité est ce qui résulte immédiatement de l'acte par lequel la Liberté saisit cet objet. Dans le deuxième groupe, la conscience n'a plus comme objet simplement le résultat de l'acte de l'union de l'Etre et de la Liberté, mais elle aperçoit les fondements de possibilité de ce résultat. Or ce qui fonde la possibilité du Savoir réel en *tant que Savoir*, dans l'intuition de la quantitabilité donnée comme objet de la réflexion, c'est la Liberté qui, aperçue dans sa contingence essentielle, est flottement entre l'Etre et le Non-Etre (*Synthèses* D^2, E^2), Ce qui fonde la possibilité de l'Unité absolue par laquelle la pensée met fin à ce flottement, ce n'est pas tant l'acte par lequel la Liberté, abolissant un des termes du flottement, le supprime et se supprime elle-même dans le repos de l'Un absolu, c'est ce qui rend possible cette suppression de la Liberté. Ce fondement de la fixation, de la détermination absolue, c'est l'Etre qui conçu comme tel, exclut l'intuition. La réflexion sur la réflexion qui caractérise le deuxième groupe nous élève à la pensée de la pensée, c'est-à-dire à l'Etre qui est à son fondement et à la pensée de l'intuition, c'est-à-dire à la liberté qui constitue l'essence de celle-ci.

Digitized by Google

Comme genèse du Savoir, la W.-L. est intuition, Liberté intelligente. Le résultat fixé de son intuition est pensée ou Etre. Cet Etre ou Pensée absolue constitue sa certitude. Il est atteint lorsque la W.-L. a posé pour elle-même *comme telle* l'intuition qui constitue son foyer. Elle ne peut la poser comme telle qu'en la comparant avec ce qui s'oppose à elle, c'est-à-dire avec l'Etre.

L'Etre qui fixe l'intuition est en même temps ce qui la fixe elle-même dans le certain. La W.-L. repose en définitive sur l'Absolu. Aussi tous les points de départ et d'arrivée sont-ils dans l'Etre (*Synthèses A et E*). Le rythme de la dialectique exprime le contenu de la doctrine. La Liberté précède toujours l'Etre dans la position du Savoir comme Savoir (toutes les *synthèses D*); mais elle ne peut engendrer le Savoir comme tel, si l'Etre n'est pas simplement posé (toutes les *synthèses C*). Enfin, la W.-L. étant une analyse de l'intuition intellectuelle, synthèse quintuple qui est son foyer, son procès est une synthèse quintuple de synthèses quintuples, et il en est ainsi dans la construction comme dans l'auto-construction, dans le procès synthétique comme dans le procès analytique (Cf. Tableau p. 79).

B. — Le procès synthétique

Les dix synthèses du procès synthétique réalisent le dessein entrevu dès les premières lettres à Schelling (Lettre d'octobre 1800). Fichte élargit son point de vue en prenant comme point de départ non le Moi fini en général choqué en C, mais le Moi universel. Par là, il se hasarde au-delà de la limite, qu'il doutait naguère encore avoir le droit de franchir, au delà de *mon* Moi, qui était l'unique point d'appui solide avant 1801; il veut expliquer, avec la limitation, le sentiment. C'est ici le corrélatif dans le procès synthétique de ce changement dans la théorie des principes confessé dans la Lettre du 27 décembre 1800, et méthodiquement opéré dans le procès analytique.

Pour parvenir à la conscience de soi, le Moi universel doit se concentrer en un point ou foyer (*Synthèse* D^3, terme A) et en même temps penser son rapport et son opposition avec le Tout (*Synthèse* D^3, terme B). De la conscience de ce rapport du particulier à l'universel surgit la pensée des individus et la répétition des points, l'opposition du particulier et de l'universel devant se produire autant de fois qu'il y a de particulier possible dans l'universel et l'objectivation idéelle étant *ipso facto* réelle à l'intérieur de ce Moi universel qui est idéal-réel. Ainsi se trouve déduit le point C à la fois comme limite physique du Moi fini en général (*Synthèse* D^3) et com-

Digitized by Google

me limite de l'individu, limite requise par la limitation morale des libertés (*Synthèse B*4).

Antérieurement à la constitution des « Moi » finis comme tels, le Moi universel détermine la sphère du monde matériel dans l'espace et le temps. La réalité de ce monde que le Moi fini postule ultérieurement en vertu des exigences de l'action est donc antérieurement acquise. Ainsi cesse le désaccord entre la genèse du monde comme simple projection hors du Moi fini d'un fantôme mental et les exigences de la moralité. Le support de la réalité était, dans la première philosophie, la *nécessité* de cette projection; support insuffisant, car la nécessité d'une illusion n'ôte pas à celle-ci son caractère illusoire.

On peut voir là un certain nombre de concessions à Schelling. En reconnaissant au monde matériel spatial et temporel une réalité indépendante de l'activité des « moi » finis, n'accorde-t-on pas à la Nature une réalité propre? Ne fait-on pas du monde, en tout cas, infiniment plus qu'un simple reflet des déterminations du Moi fini?

Le rapprochement est moins grand qu'il ne paraît tout d'abord. L'objet comme Nature n'a chez Fichte aucune réalité, aucune activité ou vie indépendante du Sujet ; il reste un substrat mort, et le sujet est ce qui dessine au-dessus de lui, au sein de sa propre activité, que l'objet sert seulement à soutenir, les différents traits du monde. Le monde comme espace, matière, temps, est ainsi la puissance inférieure de la liberté formelle, qui, dans son développement ultérieur, se divise en « moi » finis. L'apparition de l'individu sensible, qui est à la fois tendance naturelle et activité orientée selon une fin ou concept, point de contact de l'intelligibilité et du sensible, est la puissance suprême de l'intelligible comme Nature, et la puissance inférieure de l'intelligible comme noumène ; mais comme le monde sensible a sa source dans le monde intelligible, comme l'activité de la nature n'est qu'un stade de l'activité subjective, le véritable point de vue est celui d'où l'individu apparaît comme la puissance inférieure de l'intelligible en tant que noumène. Toutes les caractéristiques du monde sensible antérieures à l'activité des individus sont des caractéristiques de l'activité subjective (agilité de la construction, *concrescieren* etc.). Mais la plupart des traits de la Nature n'apparaissent qu'après la constitution des « moi » finis en fonction de leurs besoins. Il n'y a donc pas de Nature proprement dite, c'est-à-dire une réalité ayant un principe spécifique d'évolution et d'organisation, mais seulement un monde sensible, c'est-à-dire un monde qui — tout en tenant de l'intelligible sa caractéristique de moral — tient de la seule sensibilité de ces « moi » les déterminations qui lui sont attribuées (les « sens » peuvent d'ail-

Digitized by Google

leurs être posés dans les « moi » comme les « moi » eux-mêmes, en vertu de nécessités pratiques). Le Moi universel qui suscite pour sa conscience la diversité des « moi » finis, suscite par le même acte de création *ex nihilo* les déterminations de la Nature qui rendent possibles la coexistence et l'action réciproque de ces êtres finis. Ces déterminations n'existent que dans la mesure où le Moi universel a pris la forme de Moi fini. Il n'y a donc pas un procès de genèse de la Nature distinct du procès de genèse des libertés individuelles. Ce qu'il y a d'inexpliqué dans l'apparition des déterminations concrètes, en fonction d'une exigence téléologique, exprime le caractère inintelligible qui marque tout acte de Liberté κατ'ἐξοχήν toute création *ex nihilo*, toute information non antérieurement déterminée.

Ainsi se trouve réintroduite telle quelle la déduction de la dernière partie de la *Grundlage*, simplement fondue avec celle de la *Rechtslehre* et de la *Sittenlehre* relative au corps et au monde sensible. Elle est réintroduite dans un cadre nouveau qui ne lui fait rien perdre de son caractère téléologique, mais grâce auquel nous pouvons comprendre comment le Moi fini peut, tout en projetant hors de lui des déterminations sensibles qui ont leur source en lui, accorder à celle-ci, sans se contredire, une réalité indépendante de lui (de lui, comme subjectif-objectif). La justification de cette réalité ne repose plus seulement d'une façon précaire, comme dans la première philosophie, sur l'opposition dans le Moi, de sa nature objective et de sa nature subjective, mais sur ce que la nécessité de la projection intérieure sentie dans mon Moi fini, exprime en moi-même comme en tous les autres, la nécessité inhérente au Moi universel qui m'enveloppe. La projection n'est plus une simple illusion nécessaire, mais l'expression immédiate des activités en rapport qui découpent à l'intérieur du réel (la quantitabilité constructible) les sphères variables de leur influence réciproque, suivant une loi déterminée de toute éternité dans le Moi universel (*Synthèses* D^3, E^3, C^4).

La notion de la Liberté formelle, source du Savoir, permet à Fichte de concilier avec les nécessités de la genèse le réalisme objectif issu des exigences pratiques, tout en maintenant son opposition avec Schelling et Spinoza. Sans cette Liberté comme intermédiaire, la séparation opérée entre l'Absolu et l'accident absolu ou Savoir, reste arbitraire et n'arrive jamais à s'établir, la même chose étant tour à tour appelée substance et accident. La différence entre l'accident et la substance réside alors dans l'infinité (numérique) des modifications qui expriment ainsi d'une autre façon l'infinité qualitative de la substance. Mais outre que ce passage à la divisibilité demeure inexplicable, on aboutit à une infinité qui va en se perdant, non à un monde ou à un univers comme système clos, somme

Digitized by Google

achevée. Si l'Etre est en soi un, on ne sait pas d'où naît son opposition à un monde de l'étendue et de la pensée ; s'il n'existe au contraire que dans des modifications infinies, on ne voit pas comment passer à l'idée de l'Etre Un, ni la valeur que peut bien posséder une telle pensée. Seule la déterminabilité, comme résultat de la réflexion de la Liberté sur l'Etre peut permettre d'unir l'infinité de la réflexion avec la totalité constituée par la sphère de son objet et de justifier la multiplicité et l'unité de la réflexion sans la confondre avec l'Un absolu (7).

L'originalité du deuxième moment de la W.-L. consiste donc à affirmer une substantialité en acte au delà de mon Moi, et à permettre par conséquent à Spinoza ce que la *Grundlage* lui refusait (8). C'est par ce trait que le deuxième moment s'oppose au premier. Elle consiste aussi à poser l'absolue contingence de l'accident et à faire de l'hiatus qui sépare le Savoir de l'Absolu, non le résultat ou le phénomène du phénomène, déjà existant en vertu d'une nécessité propre, — mais la condition même de l'existence de ce phénomène: il y a création *ex nihilo*. Ce trait s'oppose aux développements ultérieurs de la doctrine, dans le troisième moment. Fichte ne reproche donc plus à Spinoza de poser une substance au-delà du Moi, mais d'effectuer le passage à l'accident dans l'Absolu et non hors de lui « L'accident de l'Etre n'est pas en lui, car l'Etre perdrait ainsi la substantialité; il est hors de lui dans le formellement libre » (9). En sauvegardant ainsi la réalité de la Liberté, Fichte estime conférer aux individus une valeur plus grande que celle qui leur était laissée par le Spinozisme. En même temps, il continue à affirmer, suivant l'esprit kantien de la W.-L., l'irréductibilité de l'existence à la nécessité logique. Ainsi sont reprises avec la signification générale que leur attribuait le Kantisme, les notions de forme, de matière, de limite, la limite critique de la connaissance, contraignant l'Absolu à n'apparaître jamais dans le Savoir que sous l'aspect de Forme absolue. La W.-L. essaye donc de combiner le monisme spinoziste et le dualisme kantien. « Elle est unitisme au point de vue idéal, car l'Un éternel qui fonde le Savoir est au delà de tout Savoir: elle est dualisme au point de vue réel, à l'égard du Savoir posé comme réel. Aussi a-t-elle deux principes, la Liberté absolue et l'Etre absolu, et elle sait que l'Etre absolu, quoique objet de la pensée pure, ne peut être atteint dans aucun Savoir réel (factice) » (10). Reste à savoir si la W.-L. pourra subsister dans ce « flottement entre ces deux points de

7) *W.-L. 1801*, II, p. 69, 88-90, 108, 110, 130-131.
(8) *Grundlage*, I, p. 119-120.
(9) *W.-L. 1801*, II, p. 89.
(10) *W.-L. 1801*, II, p. 89.

Digitized by Google

vue » qui constitue pour l'instant son foyer. D'une part l'intériorité de mon Moi ne suffit plus à en fonder la réalité; d'autre part le fondement sur lequel repose cette réalité de moi-même a une intériorité propre qui nous échappe toujours.

La réalité du Moi fini qui ne peut se soutenir lui-même est donc infiniment moindre ici que dans le Kantisme ou dans le premier moment de la W.-L. Mais comme le Moi fini est rejeté éternellement hors de l'intériorité de l'Absolu, peut-on penser qu'il reçoive ainsi plus de réalité que dans le Spinozisme qui en fait des déterminations même de Dieu (*Deus quatenus*)? Pour conserver la Liberté, Fichte a dû la poser hors de l'Absolu, c'est-à-dire en faire un pur non-être. Il suit de là que l'individu, détermination de la Liberté, ne peut plus affirmer la réalité en niant simplement sa limite, c'est-à-dire ce qui le constitue comme Moi *fini*, mais en niant sa réalité essentielle, c'est-à dire le Pour Soi qui le constitue comme Moi, en dehors de l'Absolu. Le réalisme issu de Spinoza et le subjectivisme issu de Kant ne sont pas conciliés par là, mais sont en plein conflit, et le flottement qui à cet égard caractérise actuellement la W.-L. ne saurait constituer apparemment son foyer définitif.

Cette difficulté reparaît dans la détermination du Savoir comme création absolue. « L'absolue création, comme acte créateur, non comme créature, tel est le point de vue du Savoir absolu. Celui-ci se crée lui-même de sa pure possibilité qui est comme la seule chose donnée avant lui, et cette possibilité c'est précisément l'Etre pur » (11). Puisqu'il résulte d'un acte contingent de création, l'Accident absolu ne saurait être considéré nécessairement comme contemporain de Dieu et ayant la même éternité que lui ; il doit apparaître comme quelque chose de *devenu*. Or, Fichte proclamera plus tard l'absurdité de vouloir trouver un fondement génétique faisant du Savoir absolu quelque chose de devenu. Cette opposition entre les deux moments du système est flagrante. Tout d'abord la forme de l'absoluité échappe à la genèse. La pure Pensée est un Etre qualitatif du Savoir (*Waswissen*) au sujet duquel on ne peut poser la question : « D'où vient-il ? » (*Woher?*) impliquant la genèse, « et cela doit être connu, dit Fichte, car la W.-L. a voulu guérir d'une excessive extension de la genèse » (12).

En effet, l'absoluité que revêt le Savoir est en elle-même indépendante de la genèse du Savoir. La forme d'Absolu en tant que qualité qui sera attribuée au Savoir est donc soustraite à la genèse, mais l'Absolu comme *forme*, ou l'existence en dehors de l'Absolu, d'une

(11) *W.-L. 1801*, 1, II, p. 63.
(12) *W.-L. 1801*, II, § 19.

Digitized by Google

forme de l'Absolu (forme effectivement prise par le Savoir) en dépend au contraire. L'existence de l'Absolu hors de l'Absolu, autrement dit l'existence de Dieu, dépend de la position absolue de la genèse, et non l'inverse. Ainsi le Savoir, génétique en lui-même, aboutit dans son auto-genèse, non à une non-genèse comme force de l'Absolu posant de toute éternité son existence sous la forme d'un Savoir, — mais à la position de la genèse comme condition de son existence et de toute existence. La non-genèse ou Absolu n'est en soi aucune force productrice (*reales Prinzipiieren*), mais un Etre qui ne contient d'aucune façon la nécessité de l'existence. « De l'Etre ne provient absolument pas, ni la possibilité, ni la réalité du Savoir, comme cela devait être chez Spinoza, mais seulement, — *au cas de sa réalité*, — sa détermination en général » (13). « L'Etre est absolument et n'est jamais devenu et rien n'est devenu en lui, déclarera au contraire Fichte dans l'*Anweisung zum seligen Leben*. Or, cet Etre existe aussi extérieurement et, une fois qu'on a trouvé qu'il existait, on peut facilement concevoir que cette *existence non plus n'est pas devenue*, mais qu'elle est fondée dans la nécessité interne de l'Etre et fixée par cette nécessité absolue » (14). Cette opposition marque l'impuissance où se trouve Fichte actuellement à dépasser l'hiatus de la conscience. Cet hiatus qui sépare la genèse de la non-genèse est placé ici entre la Substance et le Phénomène qui reçoit le caractère de devenu et semble exclu de la contemporanéité posée plus tard entre le Verbe et Dieu. Il ne subsistera dans le troisième moment qu'entre le Phénomène et le Phénomène du Phénomène. Entre le Phénomène et la Substance, l'hiatus sera simplement idéal et n'existera que pour une connaissance imparfaite. Le Savoir absolu, conduit jusqu'à son terme, révèle en effet la nécessaire production de l'accident par la substance.

On peut trouver dès 1801 des germes de cette opposition. Fichte affirme en effet dès cette époque l'éternité du Savoir absolu, possédant, comme l'Etre absolu lui-même, l'Unité, l'immobilité, etc. La Liberté du Savoir introduirait ultérieurement le mouvement, etc. Il faudrait donc attribuer au mot « devenu », le sens que Platon donnait dans le *Timée* (15) à l'expression γεγενημένην οὐσίαν. Ce qui naît toujours, c'est, comme le devenu, ce qui est éternellement produit, éternellement effet (16). Mais comment concilier cette éternité avec l'absolue contingence de l'acte créateur ? On pourrait

(13) *W.-L. 1801*, II, p. 109.
(14) *Anweisung zum seligen Leben*, V, p. 508.
(15) Platon, *Timée*, 27 d.
(16) Platon, *Lois*, Livre X, 892 a-b, 893 a-b, 897 c.

Digitized by Google

penser que le Savoir, une fois existant, participe à tous les caractères de l'Absolu sur lequel il repose : unité, immobilité, etc... Mais comme il est partout affirmé, en 1801, que l'Absolu n'emporte à aucun degré l'être de son existence, on devrait toujours refuser à l'existence sa contemporanéité avec l'Absolu. On serait ainsi amené à distinguer deux éternités inégales, l'une de la Substance, l'autre du Savoir absolu, ce qui est absurde. Il ne reste donc plus qu'à se réfugier dans l'inexplicable mystère de toute création; mais c'est une ressource de peu de prix pour une philosophie qui veut bannir de l'Absolu la qualité occulte.

La même difficulté reparaît à propos de la continuation de la création. Pour que le Savoir soit, il faut non seulement que l'Etre lui serve de substrat, mais que la Liberté qui le produit persévère dans son existence, c'est-à-dire dans sa production. Cette persévérance est le fondement de la subsistance de l'accident absolu, ce qui fait de lui une seconde substance. Mais elle est aussi le fondement du Savoir comme tel, c'est-à-dire comme complète auto-pénétration de soi. La persévérance de la Liberté n'est pas seulement la persévérance dans un certain état, car elle cesserait alors d'être Liberté, activité productrice; mais affirmation continue de son essence, c'est-à-dire réflexion et création incessante. Par là seulement peut être assuré le développement intérieur de l'auto-construction. A ce titre les réflexions par lesquelles le Savoir se développe peuvent être envisagées de deux façons différentes : comme contingentes, parce qu'elles expriment la Liberté, comme nécessaires, parce qu'elles sont nécessairement impliquées par la substance de la Liberté. (Cf. en particulier *Synthèse A*3) (17). « Le Savoir, une fois posé et décrit, réfléchit de nouveau sur lui-même pour être en soi et pour soi. Il peut le faire absolument, comme tout Savoir le peut, grâce à sa forme fondamentale..., mais il n'y est pas obligé. Toutefois, si l'intuition fondamentale première est durable et subsiste, sans s'éteindre aussitôt, comme un éclair, pour laisser place à l'obscurité primitive, cette réflexion va de soi. Au fait, elle n'est rien d'autre que l'accomplissement même de cette intuition » (18). Cette observation contient en germe le principe du troisième moment : « La Vie vit nécessairement », principe sur lequel se fondera une nouvelle forme d'argumentation ontologique. Si la Liberté doit se soutenir, elle doit engendrer nécessairement tout ce qui dépend d'elle. Si d'autre part l'Ab-

(17) *W.-L. 1801*, II, p. 79-82; p. 41: « Sie reflektiert sich in ihr selbst, und zwar, da sie das nicht etwa zufälligerweise, so dass sie es auch unterlassen könnte, und doch wäre, *tut*; — sie tut es eigentlich gar nicht, sondern sie *ist* es. »

(18) *W.-L. 1801*, II, p. 75.

Digitized by Google

solu n'est pas mort, anti-Esprit (*Wider-Geist*), mais Vie, Esprit, Intelligence, il doit se manifester éternellement comme tel et l'acte contingent de la Liberté doit se produire de toute éternité. Mais cette véritable contemporanéité de l'acte créateur et de l'Etre substantiel entraîne *ipso facto* l'abolition de l'acte même de la Liberté comme telle dans le passage à l'existence (Phénomènes à la première puissance). Ainsi la Liberté doit finir par ne plus être le principe absolument premier du Phénomène, mais un simple moyen, — essentiel sans doute, toutefois subordonné — dans la trame du développement nécessaire du Savoir.

En réalisant méthodiquement, dans la *W.-L. 1801*, sa conception du monde intelligible, Fichte a rationalisé la doctrine qu'il avait apportée dans la *Bestimmung des Menschen*. Il en résulte un amoindrissement de l'importance attribuée au point de vue religieux. Le substrat objectif, force étrangère régnant au-dessus des « moi », n'est plus posé en vertu d'une croyance religieuse, mais uniquement en vertu d'un sentiment moral purement rationnel. Si le caractère intelligible de l'action ne peut être saisi par l'individu que « lorsque celui-ci s'est élevé par la pensée jusqu'au système des êtres rationnels », bref que « s'il s'est intuitionné lui-même et le monde en Dieu » (19); si la théorie du monde intelligible constitue une véritable « théorie de l'Eternel », il n'en reste pas moins vrai qu'aucune place spéciale n'est attribuée à la religion dans la série des synthèses, pas même comme intermédiaire entre l'action morale (*Synthèse D*4) et la Science (*Synthèse E*4). L'idée de Dieu n'a de prix que dans la mesure où elle apporte à la loi morale le contenu spécifique à réaliser dans le monde de la perception. La distinction établie au moment de la *Querelle de l'athéisme* entre la loi qui oblige l'individu et la loi qui conditionne les résultats de l'action morale, tend ainsi à s'effacer (20). Au surplus, le style lui-même a perdu cet aspect d'éloquence sacrée qu'il avait revêtu pendant la dernière partie de la *Bestimmung des Menschen*.

Toutefois, et conformément au renversement de la hiérarchie des principes, le sentiment de certitude a pris dans la doctrine la place du *Real-Grund* occupée précédemment par l'intuition. Si l'intuition conditionne toujours l'apparition du sentiment de certitude, celui-ci n'est plus dérivé de celle-là et par conséquent subordonné à elle, mais il a un fondement propre situé au-dessus d'elle et qui précisément, par la contrainte et la subordination qu'il lui impose, fait naître le sentiment.

---

(19) *W. L. 1801*, II, p. 155.

(20) Mais alors qu'avant 1800, la loi qui oblige enveloppait celle qui réalise, après 1800, la loi qui réalise est celle qui enveloppe l'autre.

Digitized by Google

Dans la *S.-L. 1798*, la loi morale, expression de notre essence, est posée comme une Pensée première absolue, fondement en nous de toute pensée et de toute certitude. Mais elle est, en elle-même, intuition et non sentiment de certitude parce que notre intelligence se la donne librement par un acte libre d'auto-intuition. La détermination que l'intelligence reçoit alors, parce qu'elle ne s'est pas produite sans le secours de la Liberté, mais au contraire grâce à elle, en vertu de sa réflexion consciente sur elle-même, ne peut être en aucune façon sentie, mais immédiatement saisie par l'intuition intellectuelle (21). La certitude est en 1801 fondée également dans une Pensée absolue = A, mais celle-ci est elle-même posée comme sentiment (*Abhängigkeitsgefühl ; Synthèses C*1, *C*2, *E*2, *C*4).

Pour la *S.-L. 1798*, l'exigence de la loi morale étant saisie par intuition, ne peut être sentie, car il est absurde de dire qu'une intuition est sentie. Le sentiment de cette certitude impliquant passivité naît d'un *état d'accord* entre l'exigence de la loi et l'acte du jugement posant l'objet de la conviction requise, objet que les facultés théoriques ont été, par la loi, poussées à rechercher. La certitude n'est donc pas la loi elle-même, mais le résultat de sa mise en œuvre, le produit de deux actes saisis chacun par intuition; l'exigence de la loi et la recherche théorique jointe à l'activité du jugement. En 1798, l'exigence morale est une intuition; en 1801, elle est un sentiment. Pourtant elle est dans les deux cas fondée sur l'élément objectif, mais en 1798, cet élément objectif est la part objective du Moi fini en lui-même; en 1801, il est un Etre au-delà du Moi fini subjectif-objectif.

Bien qu'elle change de caractère, l'exigence morale reste déduite en effet de la même façon. La Pensée absolue est en 1798 à la fois nécessaire et contingente: son existence (*dass!*) est contingente, mais sa détermination matérielle (*So Sein*) est nécessaire. Nous sommes libres de nous penser comme libres, mais si nous nous décidons à nous penser ainsi, alors la législation morale apparaît nécessairement: « La pensée ici décrite (la législation) ne s'impose pas à nous d'une façon inconditionnée... mais se pense-t-on comme libre, alors elle se manifeste nécessairement » (22). La déduction de l'impératif catégorique se trouve exactement transposée dans les synthèses de la *W.-L.* 1801. Le point de départ et le centre est l'Etre (en 1798, l'objectif comme tendance absolue). Il constitue la thèse. Dans l'anti-

(21) *Sittenlehre*, 1798, IV, p. 43-44. — La synthèse A4 de la S.-L. 1798 correspond à peu près à la synthèse C4 de la *W.-L. 1801*. — L'une et l'autre s'appuient sur l'Etre absolu du Moi, mais cet Etre est en 1798 Intuition, et en 1801, non-Intuition.

(22) *Sittenlehre* 1798, IV, p. 48.

Digitized by Google

thèse, le Moi s'arrache à cette Absoluité pour prendre conscience de la Liberté qui dans la thèse se perdait dans l'Etre. C'est la position du Pour Soi absolu qui implique la duplicité de la Liberté. (« La Liberté se fait elle-même, etc... ») (23) dans l'intuition d'elle-même. On obtient alors une Liberté κατ'ἐξοχήν qui ne se fixe à rien, qui peut tout aussi bien se réaliser ou ne pas se réaliser ; c'est, en 1801, la déterminabilité qui correspond à la *Faculté* (*Vermögen*) de 1798. Dans la synthèse, une nouvelle réflexion sur cette Liberté la ramène sous la subordination de l'Etre. La Liberté est posée par l'essence objective qui lui permet de subsister dans l'existence, elle reçoit ainsi la contrainte de l'Absoluité objective : c'est, en 1798, la législation morale qui correspond à la détermination absolue de la déterminabilité (*Synthèse E² 1801*) nécessaire seulement dans la mesure où la Liberté s'est posée pour soi (*Wenn, soll... so muss*).

Dans les deux cas, la position de la Pensée absolue est conditionnée par la libre intuition de soi de la Liberté, c'est donc parce que l'objet de la Liberté est dans les deux cas de nature différente, que cette Pensée absolue peut être successivement caractérisée de façon différente.

En 1798, l'objet, c'est la tendance objective absolue, intérieure au Moi, appartenant, comme la Liberté, au Moi lui-même. La fixation de l'intelligence n'est donc pas ici sa détermination par quelque chose d'*autre* (ce qui a lieu par exemple quand elle est déterminée par un moi objectif *limité*) mais par quelque chose d'identique à elle tant par sa nature (c'est le Moi lui-même) que par son mode d'exister (c'est un infini, une Absoluité). Cette fixation du *même* par le *même*, d'où résulte la tendance originaire de tout le Moi, ne peut donc être un *pâtir*, mais l'objet d'une intuition. En 1801, comme l'objet est un Etre, extérieur au Moi subjectif-objectif, la détermination de ce Moi par l'Etre, même absolu, impose au Moi une contrainte *externe* et doit par conséquent se traduire par un pâtir, objet d'un sentiment. Même au sein de la loi morale, ou le Moi a intuitionné l'intelligence comme *Real-Grund* du Savoir, en tant que tel, et s'est posé comme absolument créateur, subsiste, dans une certaine mesure, le pâtir (dans la contrainte), comme la marque de l'opposition fondamentale du Savoir et de l'Etre. Le sentiment expression de ce pâtir se retrouve même au fond de la simple Liberté consciente d'elle-même. La Liberté, en effet, qui s'est révélée à elle-même par une libre intuition de soi, comme flottement libre entre l'Etre et le Non-Etre correspond à la faculté de l'*attention* par la-

(23) *W.-L. 1801*, II, § 17, p. 34-35.

Digitized by Google

quelle le Moi devient dans la perception principe de son état. Capable de se fixer à un Etre ou d'en faire abstraction, le Moi est alors expressément libre, car il n'est plus attaché à l'Etre immobile de l'empirie, (*W.-L. 1801, Synthèse D*2). Cette Liberté qui est, pour les individus, l'origine de leur différence, est Liberté κατ'ἐξοχήν. **C'est,** dit Fichte, une liberté ***sentie,*** expression qui eût paru absurde en 1798, — une pensée de la Liberté, ou de la contingence, pensée qui est elle-même pensée libre (24). Ainsi, comme l'intuition de soi de la Liberté requiert, pour sa fixation dans une pensée, l'Etre qui s'oppose à elle, comme la pensée libre qui fait abstraction de cet Etre doit le poser pour l'abstraire, les plus pures manifestations de la Liberté comportent toujours un facteur de sentiment.

Une autre différence est liée à celle-là. On peut distinguer dans la législation morale, comme Pensée absolue, la détermination de l'intelligence comme pensée et le résultat de cette détermination, c'est-à-dire le contenu de la législation comme exigence. Or, en 1798, la simple détermination de l'intelligence libre par l'objectif explique la nécessité de la Pensée absolue (*so muss*) mais n'explique pas à elle seule la nécessité morale, c'est-à-dire l'*exigence* qui constitue le contenu de la législation. Il faut pour cela un caractère particulier de l'objectif, celui de *tendance*. Dans la *W.-L. 1801,* au contraire, l'objectif comme Absolu en acte est à la fois le fondement de la nécessité de la Pensée et de la contrainte qui s'exprime par son exigence. La Liberté est en effet à tous ses degrés *contrainte* par un Etre, qui en constitue la loi. Cette Absoluité, qui met un terme au progrès infini de la Liberté, rend en même temps ce progrès possible : dès qu'est posée la Liberté sous toutes ses formes, l'Etre lui impose le progrès infini embrassé dans la sphère de l'Absolu. Ainsi l'Absolu apporte au Savoir la forme de la Pensée absolue et son contenu comme exigence. Si la contrainte de l'exigence, et la nécessité de la Pensée comme détermination absolue, s'identifient dans leur source, c'est que cette source est un objectif *autre* que le Moi. La satisfaction de l'exigence, par laquelle tend à se réaliser l'Absoluité, n'est pas, comme dans le premier moment, abolition de cet *autre,* par extension des limites, mais au contraire confirmation de cet *autre,* par une absorption finale de la Liberté par l'Etre, comme immobilité absolue, pensée, dépendance absolue, etc.

(24) *W.-L. 1801,* § 48, II, p. 158-159, § 44, II, p. 142-143.

Digitized by Google

Digitized by Google

TROISIÈME PARTIE

LE TROISIÈME MOMENT DE LA W.-L.

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE IV

RECONSTITUTION DES VINGT-CINQ SYNTHÈSES DE LA W.-L. 1804

A. — Les antécédents de la W.-L. 1804

Le flottement entre la Liberté et l'Etre, l'affirmation de l'Absolu comme Non-Savoir, qui caractérisent la *W.-L. 1801,* ne pouvaient satisfaire ni aux exigences de la genèse complète, ni aux besoins de clarté totale qui, dès la première heure, ont marqué la philosophie de Fichte. C'est ainsi qu'en 1804, après trois années de silence et de méditation (1), Fichte, reprenant l'expression même dont il s'était servi dix années plus tôt, pour faire part à Reinhold de la découverte de son système, annonce, dans le *Journal* de Spener, la résolution d'exposer à nouveau la W.-L., « en y apportant l'évidence mathématique ». Les préoccupations uniquement spéculatives du début l'emportent définitivement sur les préoccupations religieuses et pratiques de 1800, qu'elles ne tendent pas à abolir, mais à dépasser.

Outre la défaveur dont pâtit la W.-L., défaveur corrélative au succès croissant de la philosophie schellingienne de la Nature, les attaques réitérées de Schelling servent cette fois encore de stimulant décisif.

Dans le *Bruno,* dans les *Expositions ultérieures du système de Philosophie* (1802), et dans la nouvelle édition des *Idées d'une philosophie de la Nature* (1803), Schelling avait amplifié le thème originaire de ses *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme.* Le principe premier, supérieur à l'opposition du sujet et de l'objet, opposition source de toutes les autres oppositions phénoménales, est l'Absolu, unité fondamentale du Vrai et du Beau, saisissable par l'intuition intellectuelle qui unit d'un coup le réel, objet d'intuition et l'Idée, objet du concept (2).

Cet absolu, en lui-même Un absolu, étant acte éternel de con-

(1) Xavier Léon, *Fichte et son Temps,* II ; Ch. 9, Les Années 1801-1804, p. 372-393.

(2) Schelling, *Bruno,* S. W. IV (1859), p. 236-242.

Digitized by Google

naître, doit se convertir pour lui-même en objet et de l'objet qu'il pose revenir sur soi. Il est donc en même temps la totalité de trois unités, du sujet (résolution de la forme dans l'essence), de l'objet (information de l'essence par la forme), et de l'identité des deux. Ces trois moments sont les Idées ou Monades. Chaque Idée, comme production de l'Absolu, est elle-même un Absolu, une Chose en soi, et comme les Idées dans l'Absolu ne sont qu'une même Idée, tous les êtres étant par les Idées expriment au fond la même essence. Mais en tombant sous la connaissance, les Idées se distinguent et c'est cette distinction qui fait que l'Univers éternel devient un monde en mouvement où la Matière et l'Esprit s'opposent (3). L'opposition entre le réalisme et l'idéalisme n'est donc que relative. Chacun d'eux constitue un système partiel où l'Absolu est identifié, ici à la chose, là à la pensée, en vertu d'une incapacité de s'élever à l'unité absolue des deux termes. A l'idéalisme relatif qui maintient la distinction du Savoir et de l'Etre et l'inadéquation entre la forme et la matière de l'Absolu, — qui exige simplement l'unité des deux, sans la réaliser, et comporte l'absorption d'un terme par l'autre, plutôt que leur fusion, — s'oppose l'idéalisme absolu, qui supprime la séparation du Savoir et de l'Etre, qui les saisit tous deux dans l'unité de leur principe (4).

La méthode employée par Fichte devait fatalement conduire à une philosophie limitée. Tout en proclamant que le Savoir part de l'inconditionné, Fichte s'obstine à partir en fait du Savoir conditionné, du Savoir humain. Mais en vertu de sa limitation originaire, un tel Savoir est condamné à ne jamais saisir l'unité absolue, indifférence du sujet et de l'objet. L'Absolu devient alors un En Soi (*An sich*) extérieur au Savoir (humain). Le Savoir se voit contraint de se contredire en posant hors de lui un Etre (chose en soi) et en reconnaissant pourtant que cet Etre ne peut exister que *pour lui*, et n'est qu'un noumène (5). On ne peut donc résoudre le problème qu'en supprimant ce cercle même du Pour Soi, cercle qui résulte de notre limitation. Par là devient possible une connaissance de l'Absolu en soi, connaissance où cessent toutes les distinctions de la connaissance empirique, où s'établit, au delà des disjonctions du Savoir inférieur, une fusion parfaite avec l'Absolu, où sujet et objet sont indifférenciés. On ne peut refuser à ce système le pouvoir d'expliquer la conscience, parce que cette identité de l'idéal et du réel en constitue le fondement. Au contraire, le problème du passage de

(3) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (2e éd. 1803), S. W. II, p. 63 sq.
(4) Schelling, *Bruno*, S. W. IV, p. 252-258; 321-323.
(5) Comparez avec Hegel. — V. Tome I, chap. IV.

Digitized by Google

l'Absolu au relatif, qu'une telle philosophie a précisément pour mission d'expliquer, doit être ignoré d'une doctrine comme celle de Fichte, qui reste confinée à l'intérieur du Savoir fini (6).

Prouver que la connaissance finie est le seul point de départ d'où nous puissions non seulement nous élever à l'Absolu, mais encore en prendre véritablement possession, tel est le but que, par un émouvant effort de dialectique, la *W.-L. 1804* va essayer de réaliser.

Supposant acquise la découverte effectuée avec la philosophie kantienne de l'Absolu (A) comme union de l'Etre (*Sein* = S) et de la Pensée (*Denken* = D), la *W.-L. 1804* pose à son origine, non l'Absolu lui-même, mais la disjonction originaire de l'Absolu, sinon comme Pensée et comme Etre, du moins comme monde sensible = *x*, monde moral = *z*, et unité inconnue des deux = *y*. Il s'agit de parvenir à un point où se réalise la connaissance de leur unité (*x, y z, Einheit*). Postuler cette union, ce n'est pas en effet la *voir* se réaliser, mais poser simplement les termes d'un problème. Reprenant les expressions de Schelling, Fichte considère ces trois modifications originaires, comme trois *Absolus*, — qui peuvent être comparés, ainsi que l'avait déjà fait Maïmon (7), aux trois *Critiques* de Kant (8). Cette comparaison ne se justifie pas uniquement par des raisons de symétrie. Le problème que la *W.-L. 1801* pose à son auteur : rétablir l'unité de la connaissance entre les deux mondes et leur unité, extérieure au Savoir, — est analogue à celui qui pose les trois *Critiques*. Le terme *y* représente non point le beau ou la téléologie, mais l'unité que ceux-ci font supposer entre ces deux mondes, le premier par l'union du sentiment de beau et d'esthétique avec l'Idéal et la Liberté créatrice, la seconde par la subordination de la téléologie physique à la téléologie morale, et la nécessité de poser la raison pratique comme absolu dernier terme de la chaîne des fins. Enfin le Dieu de l'ethicothéologie unie à la téléologie morale, même s'il est hypothétiquement conçu comme entendement infini, intelligence etc., est projeté comme irrémédiablement inconnu dans l'En soi. Nous ignorons comment cette unité ontologique crée l'unité du théorique et du pratique. L'esthétique et la téléologie n'étant ni l'émanation, ni l'expression de cette unité, mais seulement son signe, nous n'avons par elles aucun moyen d'entrer en contact avec celle-ci. L'unité reste ainsi simple objet de croyance, située hors des termes qu'elle a pour mission d'unir, nous laissant ignorants de l'acte même de cette union. La *W.-L. 1801* aboutissait au même résultat. L'Etre et le

(6) Schelling, *Fernere Darstellungen*, S. W. IV, p. 358-368 ; 372 sq.; 291 sq.
(7) Maïmon, *Kritische Untersuchungen über den m. Geist* (1797), p. 258-259.
(8) *W.-L. 1804*, S. W. X, p. 103.

Digitized by Google

Savoir sont posés comme unis, mais l'Unité est projetée hors du Savoir dans un En Soi, qui, étant avant tout Non-Savoir, est essentiellement sentiment de croyance.

Comme dans la *Critique du jugement*, la synthèse (*post factum*) de la Liberté et de l'Etre dans le Savoir est l'indication de l'existence d'un Un originaire qui doit en conséquence être supposé, « projeté », mais ce Savoir n'en est ni l'émanation, ni la révélation, ni l'expression, il en est seulement le témoignage ou le signe. Aussi cette affirmation de l'union est-elle moins la fusion originaire des deux termes que la suppression absolue de l'un des deux, au profit de l'autre. Comme dans la *Critique du jugement*, l'unité des deux termes (*Sein, Denken, Einheit*) n'enlève rien à l'absoluité des deux autres et doit être placée comme un troisième Absolu à côté des deux autres (*Sein, Denken, Einheit* = *x, y, z*). Il s'agit maintenant de faire rentrer à son tour dans l'orbite, dans l'unité du Savoir, cette unité placée hors de lui, de façon que naisse une vision de l'identité réelle des termes conçus jusqu'ici en une sorte de répulsion réciproque (*x, y, z Einheit*).

La pénétration dans le Savoir du terme resté jusqu'ici étranger à son orbite implique un nouveau progrès de la science, une nouvelle série de synthèses. En même temps, le point de vue de la croyance, expressément posé maintenant comme celui de la religion, doit être dépassé par celui de la science ou de l'intuition. A la construction du Savoir, telle qu'elle s'effectue suivant la W.-L. 1801, s'ajoute effectivement une seconde partie, (trois points de vue de chacun cinq synthèses), où le Phénomène (la manifestation de l'Absolu) est déduit, avec toutes ses conditions, de l'Absolu lui-même. Aussi, tout en persistant à affirmer que sa philosophie est restée identique, Fichte déclare-t-il cependant, au début de cette seconde partie, qu'une telle déduction dans l'unité du principe est quelque chose de tout à fait nouveau dans la W.-L. (9).

B. — Construction de la W.-L. 1804

La construction nouvelle obéit à la loi de toute construction. Elle est intériorisation de ce qu'est facticement et en lui-même le Savoir qui s'ignore. Qu'il soit contingent dans son existence, comme en 1801, ou nécessaire comme en 1804, il se construit dans les deux

(9) *W.-L. 1804*, S. W. X, p. 213. — J. H. Fichte considère la nouvelle exposition comme opérant le passage de la première à la seconde époque du système, et présentant avec une incomparable clarté les différences qui caractérisent cette dernière. Préface à l'édition de 1834 ; — N. W. I, p. VI, VII.

Digitized by Google

cas *ipso facto* comme tel. La première synthèse où s'opère, du point de vue de la W.-L., une description factice du Savoir, révèle donc dès l'abord le résultat et le point d'aboutissement de toute la construction.

§ I. — Premiere partie. — Theorie de la verite

1. *Premier point de vue de la Réflexion* (*Prolégomènes*) (10)

Synthèse A[1]. Immédiatité. Position factice du Savoir. — Le Savoir de quelque chose (*etwas*) implique la disjonction de l'Etre (S) et de la Pensée (D). Dans le Savoir universel, le Savoir reste semblable à lui-même en dépit des changements de l'objet et des changements corrélatifs du sujet. Cette immutabilité constitue l'unité qualitative = A, du Savoir, unité où s'anéantit l'opposition S D et qui s'oppose à la mobilité identique à elle-même, où s'opère cette disjonction. Cette immobilité constitue l'Etre qualitatif qui doit se pénétrer en lui-même. On retrouve jusqu'ici une analogie parfaite avec la description de 1801.

Comment doit se construire cette unité? L'immobilité x et la mobilité z sont deux Absolus dont nous ignorons le rapport. Si nous posons leur racine commune y, nous posons un troisième Absolu inconnu en soi. La construction doit abolir cette disjonction. Elle doit construire l'immobilité de façon que la mobilité apparaisse comme issue nécessairement d'elle. — Par cette description de la tâche réservée à la construction, la nécessité du passage à l'existence

---

(10) Bien que Fichte affirme l'existence de 25 moments fondamentaux du Savoir (*W.-L. 1804*, S. W. p. 312-314), il n'indique à peu près nulle part dans son exposé la division en synthèses et en points de vue. Plus encore que dans le *W.-L. 1801*, peut-être, l'armature de la déduction reste invisible. Les seules divisions expressément indiquées dans l'œuvre sont les suivantes : 1re partie : doctrine de la Raison ou de la Vérité, elle comprend les premières synthèses et correspond aux dix synthèses de la 1re partie de la *W.-L. 1801*, Les « Prolégomènes » correspondent au premier point de vue de la réflexion (les cinq premières synthèses). — 2e partie : Phénoménologie. — La leçon 22 esquisse une division de la seconde partie, mais cette division, comme celles de la *Sittenlehre* 1798, par exemple, ne s'appuie pas sur les articulations de la dialectique, mais a pour objet de rendre plus commode l'exposé, indépendamment de ces articulations. Elle demeure d'ailleurs inachevée : 1re section: « *Soll* » problématique (elle correspond aux trois synthèses initiales du troisième point de vue). — 2e section : union factice du « *nous* » et du Phénomène (abolition factice de l'effet du phénomène, acquisition du quatrième point de vue). (Synthèse E^3 ou E^4). — 3e section : réapparition du *Soll* problématique, recherche en vue de fonder la prémisse dans le Savoir transcendantal (Connaissance de la « *principation réelle* ». (*W.-L. 1804*, leçon 22, S. W. X, p. 265 sq.

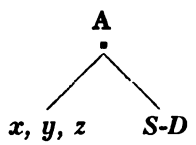
Digitized by Google

se trouve supposée; elle est « facticement » substituée à la contingence affirmée en 1801, où la construction de l'Etre qualitatif se donnait simplement pour but la connaissance par le Savoir de la détermination matérielle que la Liberté créatrice reçoit de l'Absolu.

A, unité de S D, doit être construit dans son Etre ; par cette construction de l'Immobile, sera médiatement construit le Mobile. L'Immobile étant l'Etre (S) et le Mobile, le Concept (D), le résultat de cette construction sera la connaissance de l'Unité de S et de D, ou *x, y, z Einheit.*

S D *Einheit* est donc le Savoir qui ne se connaît pas absolument. Il est autonomie de la disjonction (il est le *Soll,* ou le *Wenn,* énergie de la réflexion, principe propre de l'existence détachée de l'essence). Il correspond au point de vue de la *W.-L. 1801.* La *W.-L. 1801* ne s'élève donc pas au Savoir transcendantal proprement dit, et en reste à la médiatité (idéalisme). En *x, y, z Einheit,* où *y* représente l'Immuable, la lumière de l'Absolu est au contraire connue comme source nécessaire du Phénomène. La contingence de l'existence est alors abolie. C'est le point de vue du réalisme. Il nie l'idéalisme de la *W.-L. 1801,* qui, sans faire dépendre de la conscience l'Etre présupposé ou projeté par elle, se refuse à faire dépendre de l'Absolu l'existence de cette conscience.

Le Savoir factice, tel qu'il est décrit à la présente synthèse, maintient entre le Savoir et l'Absolu l'hiatus qu'apercevait la *W.-L. 1801* ; mais il affirme en même temps, par une synthèse *post factum,* c'est-à-dire par la position « factice » de *y,* que cet hiatus n'est pas originaire. La disjonction doit en effet se relier à la nécessité de l'Absolu. Or la disjonction se manifeste encore présentement dans cette construction, entre le Savoir ordinaire S D, et sa *connaissance x, y, z.* Cette disjonction est tout aussi nécessaire que celle en S D, ou en *x, y, z.* En conséquence, en même temps que nous déduisons la nécessité du Savoir dans sa simplicité, nous devons déduire aussi celle du Savoir dans sa duplicité. Il y a donc dans l'Unité une implication réciproque entre deux fondements de disjonction, conformément au schéma suivant :



que la construction a pour mission de réaliser (11).

(11) *W.-L. 1804,* leçons 3 et 4, S. W. X, p. 106-114.

Digitized by Google

Synthèse B[1]. Médiatité. Position de l'idéalisme. — Le réalisme est inscrit dans le schéma précédent. Sa description qui nous le fait concevoir, nous mène à l'Idéalisme. A, en effet, est l'Absolu, source de tout. Le point est la genèse sans laquelle l'Absolu serait mort. La genèse étant la Vie de A, le point n'est pas isolé, mais genèse de A, genèse qui doit être réalisée. Cette réalisation s'effectue dans la W.-L. Le centre de la W.-L. n'est donc ni en A ni dans le point, mais dans l'unité organique des deux, unité dont nous venons présentement de donner une description originaire et authentique. Je pose A comme nécessairement uni au point, le point comme nécessairement posé en A. Cette unité organique est le Concept. Elle est en effet médiatité, mouvement de A au point et du point en A, mouvement par lequel est distingué ce qui est en soi originairement uni. Le concept s'avère donc comme la disjonction, la médiatité extérieure à l'immédiatité. Le centre de cette synthèse est l'idéalisme : Etre, Concept, Unité : S D, *Einheit* (12).

Synthèse C[1]. Immédiatité, réalisme. — La synthèse B[1], synthèse extérieure de ce qui est intérieurement Un, médiatité, doit s'anéantir comme sans valeur devant l'En soi (*An sich*) véritable. Celui-ci étant négation du concept, apparaît alors comme *inconcevable*. (D'où le nom donné à la W.-L., de construction de l'inconcevable, ou de l'inconstructible). L'évidence de l'Etre subsistant par soi nie le concept; mais cette inconcevabilité n'est qu'une *qualité* donnée à cet Etre par le concept. Elle n'est en aucune façon une propriété intrinsèque de l'Absolu en soi. La caractéristique propre de cet Absolu est celle de substantialité, d'auto-suffisance. Il est incontestable en effet que celle-ci ne provient pas du concept, puisqu'elle n'apparaît qu'après son anéantissement. Cette caractéristique qui n'apparaît que dans l'évidence immédiate est donc l'exposant de la Lumière pure. Cette Lumière pure en est le principe génétique, car elle est source de l'évidence et se révèle à elle-même comme intrinsèquement genèse.

Le rapport qui vient d'être institué entre le concept et l'Etre se trouve par là déterminé à nouveau. « Supposez que la Lumière soit (*Soll, wenn..*) elle doit se manifester et dans ce but poser le concept pour l'anéantir devant un Etre en soi, produit mort de cette manifestation. Le rapport entre l'Etre et le concept est donc placé dans la lumière comme le mode nécessaire de son auto-genèse. Ainsi, contrairement aux assertions de 1801, est rattachée encore ici, mais toujours d'une façon « factice » à l'Absolu, comme sa manifestation nécessaire, l'auto-pénétration du Savoir.

---

(12) *W.-L. 1804*, leçon 4, S. W. X., p. 114-116.

Digitized by Google

Le centre de la synthèse précédente était dans le concept, unité organique de A et du point (S D). Il est, dans la synthèse réaliste présente, posé dans la Lumière : Concept, Lumière, Etre et la connaissance que nous en avons : *x, y, z, Einheit* (13).

*Synthèse D*1. Médiatité, Idéalisme. — La synthèse précédente est une *connaissance* dont le contenu pose l'auto-suffisance du réalisme. S'il en est ainsi, la forme elle-même doit avoir son principe dans le contenu, ou la *connaissance* son principe dans la Lumière. Si, en effet, le contenu dépendait de la forme, le réalisme serait subordonné à l'idéalisme. Or nous disions : « Si nous supposons que la Lumière doit être (*Soll..*) il faut que (*so muss*) le concept soit posé et anéanti. Par cette supposition, la connaissance se révèle non comme immédiate, mais comme médiate. Elle est conditionnée par la projection arbitraire, « factice » de la Lumière. Le prétendu réalisme de la *Synthèse C*1 nous conduit donc à un idéalisme supérieur. Par cette supposition, ce « *Soll* » réapparaît l'indépendance de la forme qui pose dans cette connaissance, non la Lumière elle-même, mais un représentant (une image projetée) de cette Lumière en soi. L'évidence, centre de la W.-L., repose entre les deux, entre le représentant et le représenté. On revient par là à une disjonction, qui n'a plus lieu ici entre deux termes différents, A et le point, mais entre deux termes semblables, l'un étant *immanent* (la Lumière en soi, dont la Lumière supposée (projetée) est l'image) = *a*, l'autre étant *émanent* (la Lumière supposée, image de la Lumière) = *b*. *L'évi*dence flotte entre ces deux aspects de *a* à *b* et de *b* à *a* et de *a-b* à *b-a*. On obtient ainsi une synthèse quintuple; — ou une synthèse triple: Lumière, connaissance de la Lumière, unité = S D *Einheit*, Concept, Idéalisme.

Avec ce concept originaire (*Ur-Begriff*), nous entrons dans la W.-L. proprement dite, et nous sortons des « *Prolégomènes* ». Examinons le progrès effectué de la *Synthèse B*1 à la *Synthèse D*1. — Lors de la *Synthèse B*1, le concept n'était qu'un principe disjonctif sans valeur propre, qui s'évanouissait devant la Lumière. Son existence était « facticement » posée comme Phénomène conditionnant l'évidence absolue. Phénomène originaire de la Lumière, il n'arrivait à un contenu qu'au moyen de la Lumière, unie à lui par le réalisme de la *Synthèse C*1. Lors de la *Synthèse D*1, le concept possède au contraire un contenu qui lui appartient en propre, qui subsiste par soi, est absolument immuable et inanéantissable. Le principe de disjonction qui lui revient toujours, et est considéré, ainsi qu'auparavant, comme sans valeur en soi, ne lui est plus essen-

(13) W. L. 1804, leçon 4, S. W. X, p. 116-120.

Digitized by Google

tiel, mais conditionne sa Vie. — Le concept va maintenant se concevoir lui-même pour apercevoir sa limite (14).

2. — *Deuxième point de vue de la Réflexion*

*Synthèse A*2 (= *Synthèse E*1). Immédiatité, Réalisme. — Le Concept originaire est la position réciproque de la Lumière (*Licht* = L) et du Concept (*Begriff* = B) par le concept, dans le concept. — Lors de la *Synthèse C*1, régnait un réalisme illusoire et la Lumière *connue* était posée comme *en soi*, se disjoignant en S D. Lors de la *Synthèse D*1, cette disjonction est attribuée à la *connaissance* de la Lumière. Ce n'est pas *en soi*, mais dans la connaissance que nous avons (ou qu'elle a) d'elle que se pose S D. De là résulte la formule L+B+S—D, ou plutôt, car on donnera à D (qui représente ici la connaissance de B comme principe de disjonction), une dénomination nouvelle, L+B+S—a (a = la connaissance que nous en avons) = *x, y, z Einheit*. On retrouve ici les deux fondements de disjonction. Mais la contradiction se trouve portée à son maximum, car on ne sait pas, de B et de L, lequel des deux est l'Absolu. D'une part, en effet, la condition de *x, y, z* semble être la *connaissance* c'est-à-dire le concept (représentant posant un représenté, S D); l'idéalisme serait alors le point de vue suprême. D'autre part, la Lumière est posée comme fondement de la connaissance (*L = y, S D = x, z*) et *x, y, z* avec le réalisme paraît à son tour être le point de vue suprême.

De plus, si nous nous reposons dans le concept, qu'est-ce qui nous autorise à poser comme Absolu soit sa quiddité, soit son existence ? Si nous posons la Lumière comme Absolu, de quel droit, dans ce flottement entre le représenté et le représentant, s'arrêter au représenté comme à l'Absolu ? Ainsi, dans le concept, nous oscillons entre le représenté et son image, sans pouvoir nous fixer à un véritable antécédent et à un véritable conséquent. L'essence du concept est en effet une médiatité, *ein Durch* (15).

Il s'agit de dépasser cette médiatité en construisant l'unité de L et de B. On y parviendra en opérant la genèse de B par L, et celle de L par B.

1.) Genèse de B par L. — Le concept nous fait connaître que L dans sa vie intérieure se scinde en B S (16). Mais nous savons aussi,

---

(14) *W.-L. 1804*, 4e leçon, S. W. X, p. 120-122. — 5e, 6e, 7e, 8e leçon, p. 123-152.
(15) *W.-L. 1804*, 9e leçon, S. W. X, p. 153-156.
(16) *Begriff, Sein.*

Digitized by Google

par le concept, que la Lumière a deux façons d'exister : une existence intérieure, et une existence extérieure dans la libre connaissance. Or la Lumière ne peut être intérieurement que par la négation de l'extérieur, c'est-à-dire de la connaissance. La connaissance nous apportait la scission de L en S D. Cette connaissance doit être anéantie, donc S D doit s'anéantir avec elle. Il reste alors la Lumière = zéro. L B S n'est ainsi que l'extériorité à anéantir devant l'inaccessible

$$\frac{B}{0}$$

Lumière de l'Absolu = zéro; en d'autres termes, L se scinde en —

On obtient par là une genèse de B par la Lumière et toute la disjonction tombe dans un seul et même concept B.

2.) Genèse de L par B. — Le véritable L, posé par la genèse de B par L, étant égal à zéro, notre spéculation se trouve arrêtée dans son cours, force nous est donc de revenir à B pour opérer la genèse de L en partant de B. L perdra ainsi son caractère d'inaccessibilité. B est une médiatité qui ne fonde pas de différence intrinsèque entre les termes. Il a ainsi besoin, pour se réaliser, d'une Vie qu'il n'a pas lui-même. L'existence de la médiatité (*Durch*) présuppose donc une Vie originaire fondée en soi. Tel est le réalisme suprême qui pose la Lumière comme *antécédent* du Concept (17).

*Synthèse B*2. Médiatité. Idéalisme. — Examinons la forme de la synthèse précédente. La Vie posée comme originaire s'y trouve encore *médiatement* posée (*Durch*). Il y donc là une nouvelle médiatité dont les termes sont la médiatité elle-même et la Vie. Cette nouvelle médiatité pose, de façon catégorique, la Vie comme antécédent et la médiatité comme conséquent. L'ancienne médiatité (*Synthèse D*1 ne posait qu'une duplicité formelle des termes, avec interversion possible du conséquent et de l'antécédent. L'antécédent véritable (*Prius*) de la médiatité posée lors de la *Synthèse D*1 ne serait donc pas la Vie, mais une médiatité suprême. La supposition factice (*Soll ein Durch sein... so muss ein Leben sein...*) au moyen de laquelle on va d'un terme à l'autre, expliquerait l'autonomie de cette dernière médiatité. Ou plutôt cette médiatité suprême qui donne naissance à l'intuition de la Vie est une connaissance qui se fait elle-même de par la Vie de cette médiatité suprême. Le véritable antécédent (*Prius*) serait la Vie intérieure de cette médiatité suprême, serait l'*énergie de la réflexion*. La médiatité suprême n'en serait que l'exposant, et la supposition factice, le « *Soll* » serait l'exposant de cet exposant. C'est là un raisonnement idéaliste où l'énergie de la réflexion est posée comme véritable Absolu (18).

---

(17) *W.-L. 1804*, leçons 9 et 10, S. W. X, p. 156-170.
(18) *W.-L. 1804*, 11e leçon, S. W. X, p. 170-172.

Digitized by Google

Critique de cet idéalisme. — Il part d'une supposition absolue qui exprime pour lui la spontanéité du concept. Voulant non l'anéantir, mais en faire la genèse, il lui donne pour fondement cette autosuffisance, cette spontanéité même (c'est l'hiatus absolu, la Liberté, fondement absolu de l'existence, d'après la *W.-L. 1801*).

Cet idéalisme prend donc pour principe la maxime de la forme existentielle externe. La forme de l'existence externe, la médiatité absolue ou Raison, en tant qu'absolue, est érigé en Absolu. Et cet Absolu est posé sous la forme même que lui impose la médiatité. Or cette forme implique la projection ou la supposition d'un Etre mort comme Absolu, qui doit se retrouver nécessairement, après l'accomplissement de la genèse, comme l'Absolu, puisqu'ici, on ne tend pas à anéantir la médiatité et son effet, mais seulement à la produire génétiquement. Cette présupposition factice d'un Etre n'appartient pas à la pure genèse et n'exprime donc pas le vrai point de vue de la genèse. Ou encore, la vie de la Raison qui consiste dans le passage de l'Etre mort à son fondement n'existe que dans la mesure où la Raison se conçoit *comme* absolue. Elle n'exprime donc pas la vie absolue de la Raison, puisqu'elle est conditionnée par cette circonstance extrinsèque : elle se produit *si* ou *quand* la Raison se représente comme absolue, par l'intermédiaire et sous la condition d'une image d'elle comme absolue. L'absoluité de la raison dépend donc ici d'une médiatité supérieure, dont elle est le posterius (19).

Il faut donc en revenir au réalisme : « Si l'on doit (*Soll..*) arriver à une existence de la médiatité (*des Durch*), il faut supposer une Vie absolue fondée en soi ». C'est cette Vie qui était affirmée comme Absolu renfermant tout l'être. L'énergie de la réflexion, condition subjective qui dans l'intuition permet de poser cet Absolu, se voit refuser toute valeur. Puisque la Vie posée ici, est tout entière en elle-même, l'intuition, bien qu'elle existe facticement, doit être niée et subsister seulement comme apparence trompeuse. On obtient ici une Unité pure sans diversité.

C'est la forme existentielle interne séparée par un hiatus de la forme existentielle externe. La vie extérieure à la Vie (idéalisme)

---

(19) *W.-L. 1804*. 8e, 11e leçon, S. W. X, p. 172-173. — Puisque la raison ne vit ici que *sous la condition* qu'un être factice soit absolument supposé, elle ne vit pas absolument; il faut qu'une médiatité suprême existe pour que l'Etre factice étant posé, elle l'explique et lui donne un fondement (la Vie). L'Etre mort s'identifie avec la première médiatité, ou plutôt il en est l'exposant (S); L B *S* (D), car S est le résultat de B par rapport à L dans la connaissance (D) que B donne de L : « *Eben an diesem Durch, wobei es schlechthin bleibt, zeigt sich das Voraussein und absolute Sein, innerlich stehend, ruhend und tot; an der Problematizität dieses Seins, zeigt sich das innere, auch schon gesetzte Leben, der Vernunft.* » *Ibid.*, p. 173.

Digitized by Google

et la vie intérieure à la Vie (réalisme), qui constituent les deux fondements supérieurs de disjonction, se trouvent ici l'un en face de l'autre, en contradiction absolue et on ne peut les penser unies qu'au moyen de cette contradiction elle-même.

Critique de ce réalisme. — S'en tenir au simple contenu, en anéantissant toute autre vérité qui ne serait pas contenue en lui, c'est là une attitude arbitraire, la position d'un simple fait, qui s'érige en Absolu sans qu'on puisse en rendre compte. On retrouve ici une facticité analogue à celle de la pensée idéaliste. Au surplus, cette vérité interne qu'admet seul le réalisme, est l'image immuable de la Vie, qui est, comme cette image, immuable et tout entière fondée en elle-même. Il y a donc ici un rapport entre l'image de la Vie et la Vie en soi d'après lequel l'image et son objet sont identiques et ne diffèrent que par la forme, précisément négligée par le Réalisme. On retrouve ici le rapport S D (*Sein, Denken, Einheit*) particulier au concept. Ce qui prouve que ce prétendu réalisme n'est au fond qu'un idéalisme déguisé (20).

Synthèse C^2. Réalisme supérieur. — Réalisme et Idéalisme se posent absolument ou posent absolument leur maxime. L'une pose uniquement la validité de la forme, c'est celle de l'idéalisme qui affirme absolument la forme existentielle externe ; l'autre pose uniquement celle du contenu, c'est celle du réalisme qui affirme absolument la forme existentielle interne. Ces deux affirmations n'apportent pas plus l'une que l'autre leur justification. L'idéalisme ignore le réalisme et en détruit jusqu'à la possibilité. Le réalisme nie le principe de l'idéalisme, et naît de cette négation. Il est donc plus haut que l'idéalisme et conserve avec lui un rapport au moins négatif.

Ce réalisme peut-il lui-même se débarrasser de sa facticité ? Pour se concevoir dans sa genèse, il posait facticement l'En-Soi, de façon absolue, pour anéantir ainsi tout ce qui était extérieur à celui-ci. Mais comment pouvait-il lui-même poser cet En Soi? Pensons énergiquement cet En Soi, nous apercevrons aussitôt qu'il exclut et anéantit tout ce qui n'est pas en soi, c'est-à-dire toute construction ou toute pensée de lui-même ; qu'il s'affirme au contraire comme se créant, se construisant lui-même (et n'étant pas construit du dehors) et produisant en même temps immédiatement la Lumière dans cette auto-construction. En effet, dès que je pense l'En Soi, cet En Soi anéantit aussitôt en moi *ma* pensée de lui, pour y substituer *sa* construction par lui-même. Cet anéantissement est donc l'intuition immédiate de la force propre par laquelle se construit l'Ab-

(20) *W.-L. 1804*, leçon 11, S. W. X, p. 174-176; leçon 12, p. 181.

Digitized by Google

solu lui-même. Nous avons ici effectué la genèse du réalisme inférieur de la *Synthèse B*^{2}. Il supprimait tout ce qui était hors de lui, parce qu'il s'identifiait avec son principe qui est l'En Soi. La nature de cet En Soi explique à la fois comment le réaliste possède cet En Soi et comment il doit en conséquence en déduire l'exclusion de tout ce qui est hors de lui (21).

Synthèse D^2. Idéalisme supérieur. — Au-dessus du réalisme de C^2 s'élève un nouvel idéalisme. Pour connaître l'En Soi comme anéantissant toute vision extérieure à lui, nous avons dû en effet réfléchir énergiquement sur cet En Soi. Si nous ne pouvons pas nier qu'il se construise lui-même en apportant avec lui la Lumière, la condition supérieure de cette affirmation reste l'*énergie* de notre réflexion.

De là résulte un nouvel idéalisme, supérieur à celui de la synthèse B^2. Là, l'idéalisme naissait de la réflexion qui rattachait un conditionné (la réalisation de la Médiatité, du *Durch*) à sa condition (la Vie); ici, il naît de la réflexion sur l'En Soi inconditionné. Ainsi l'Absolu serait l'énergie pure de la réflexion, l'énergie nécessaire pour penser la Pensée, ou Pensée en tant que Pensée, bref la *conscience pure de soi*, le Moi absolu.

Dans cet idéalisme, la réflexion (intuition) se soumet immédiatement à une Pensée, en soi impénétrable, et qui ne peut être que factice ment instituée de sorte qu'on ne sait pas si la Pensée vient de la réflexion, ou réciproquement, et s'il n'y a pas là, pour les deux, un fondement caché de disjonction et d'union. Pour penser la Pensée, l'En Soi, il faut en effet l'avoir déjà en nous. Mais comment peut-il être en nous, sinon pour notre conscience (pour notre « penser ») ?

En réalité, l'En Soi que nous pensons, *nous* ne le *créons* pas et l'énergie n'intervient que dans une réflexion par laquelle nous le *concevons* comme ce qu'il est.

Nous sortons ainsi de l'intuition factice de l'En Soi, intuition qui ôtait toute vie à ce dernier. Notre énergie n'intervient donc que dans la *connaissance* de l'auto-création de l'Etre. Par là est ouverte la porte à un nouveau réalisme. L'idéalisme projette l'énergie de son acte de penser, comme Absolu, — par une simple affirmation de sa conscience qu'il ne peut légitimer, car la conscience est un fait et cette énergie n'existe que par la conscience que nous en avons. Cependant cette conscience suppose la Lumière (c'est-à-dire la révélation de l'Absolu comme autosuffisance). Cette Lumière dont l'idéalisme ne peut rendre compte, le réalisme en donne une déduction

(21) *W.-L. 1804*, S. W. X, leçon 12, p. 182-185.

Digitized by Google

génétique. Il la montre sortant de l'En Soi qui se construit d'une façon autonome (*Lebendiges in sich selber u. s. w.*). L'idéalisme ne peut donc en appeler à cette Lumière qui témoigne contre lui et nous devons nous élever à un nouveau réalisme (22).

Synthèse E^2. Réalisme absolu. — Cette conscience absolue de l'idéalisme est le Phénomène de l'Absolu et sera plus tard déduite comme telle. Sa valeur en soi a été niée et ce qui reste seul valable, c'est l'Intelligible. Si je ne puis comprendre l'Intelligible sans être conscient, le fondement de la vérité n'est toutefois pas dans la conscience, mais dans la vérité. Pour parvenir à cette vérité, il faut donc faire abstraction de la conscience et de son effet. Or cet effet, son « *punctum saliens* », c'est la projection factice d'une réalité dont elle ne peut fournir le rapport avec elle (c'est l'hiatus qui équivaut à l'arrêt de la genèse). Pas de Pensée absolue (En Soi autonome) sans conscience (énergie de la réflexion); pas de conscience, sans la Pensée absolue qu'elle pense. La conscience projette ainsi la Pensée et l'énergie sans pouvoir combler l'hiatus entre elles (23). Elle les projette « *per hiatum irrationalem* ». Cette projection est l'effet dont il faut faire abstraction; elle est la source de la forme existentielle externe, manifeste dans tout : « Cela est » catégorique, et qu'il faut abolir.

Or si nous examinons le réalisme obtenu lors de la *Synthèse C*^{2}, nous apercevons qu'en lui se manifeste encore cet effet de la conscience. Nous disions, avec le réalisme, que l'En Soi construit, n'était pas construit par nous, mais qu'il était déjà tout construit et préexistant. En examinant ensuite la signification de cet En Soi, nous avons par notre spéculation apporté une Vie, qui devait d'ailleurs appartenir à l'En Soi lui-même, être la Vie de son auto-construction. Maintenant, nous nous élevons à l'En Soi originaire, présupposé à cette spéculation, laquelle est somme toute sa *re-construction;* bref à la *construction* originaire d'où doit être bannie toute Vie que *nous* aurions pu y apporter du dehors. Or l'En Soi n'était pas une véritable unité, mais l'unité d'une duplicité, saisissable seulement au moyen de la duplicité, c'est-à-dire par la négation du Non-En Soi. Pas d'En Soi sans Non-En Soi et réciproquement. L'unité est une « *projectio per hiatum* » des deux termes. Le rapport réciproque En Soi — Non-En Soi projette une unité comme support dans l'arrière-plan, et les deux termes sont à leur tour une *projectio per hia-*

(22) *W.-L. 1804*, S. W. X, leçons 1 et 13, p. 185-194.

(23) C'est le point de vue de 1801, cet hiatus était apparu pour la première fois à la clarté de la conscience, lors de la *Synthèse B*^{2} (idéalisme) sous la forme de la contradiction entre le réalisme et l'idéalisme... Ici nous sommes arrivés au principe de cette contradiction.

Digitized by Google

tum de l'Unité. Cette projection a son origine dans la conscience, car nous disions : « Pensez l'En Soi! » et l'on ne pouvait penser cet En Soi que par la négation. L'hiatus vient donc ici de la simple possibilité de la conscience. Il faut donc abandonner cet *hiatus* et le rapport En Soi — Non-En Soi, pour s'élever à l'En Soi inconditionné, c'est-à-dire à ce qui est par soi, sans avoir besoin d'un autre, d'un Non-En Soi pour être ce qu'il est. Cet En Soi est intériorité pure, *In Sich* et non *An Sich*. Nous pouvons à son égard répéter : « Il n'a pas besoin de cet: « Il n'a pas besoin d'un autre », etc... l'En Soi (*In sich*) reste maintenant toujours identique à lui-même; cette répétition ne change rien à la chose. Bref, il y a là un *Esse in mero actu*. L'Etre et la Vie sont identiques et nous sommes unis à cet Etre dans la Vie.

Mais, dirons-nous, nous avons encore ici une connaissance qui objective l'Absolu. Sans doute, mais cette connaissance nous apprend en même temps que cette objectivité ne signifie rien et que nous devons en faire abstraction. Ainsi, dans cette connaissance, nous devenons l'Etre lui-même et par conséquent nous n'avons plus à désirer, comme auparavant, nous élever jusqu'à l'Etre. Nous prouvons de la sorte le réalisme qui exige l'abolition de l'objectivation, et le réalisons puisque dans cette connaissance nous n'objectivons plus le contenu. Il subsiste toutefois une possibilité d'objectivation, qui n'est plus disjonction de la Chose comme Etre et Non-Etre, mais simple répétition de l'Etre comme *copie* d'un original. Cette copie, cette image sera le premier terme que nous aurons à examiner quand nous descendrons à la *Phénoménologie* (24).

§ II. — Deuxième partie : Phenomenologie (25)

3. — *Troisième point de vue de la Réflexion.*

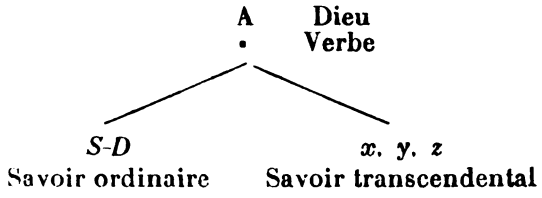
Toute cette première partie peut être considérée comme un « Comprendre » de l'Etre. La seconde est un « Comprendre de ce comprendre » (26). Si le *comprendre* est le Phénomène de l'Etre, cette seconde partie posera expressément ce *comprendre* comme Phénomène, c'est-à-dire comme manifestation nécessaire de l'Absolu. La déduction n'a donc plus maintenant comme objet la découverte de

(24) *W.-L. 1804*, leçon XIV, S. W. X, p. 198-204.
(25) V. sur ce terme, *Ibid.*, leçon 13, S. W. X, p. 273; leçon 15, p. 205.
(26) *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1813). Nachgel. Werke, II, p. 457.

Digitized by Google

l'Absolu. Celle-ci s'est effectuée lors de la *Synthèse E*^{2}; elle porte sur la précédente déduction elle-même et recherche comment elle est fondée dans l'Absolu. Elle recherche donc le principe du Phénomène, et comment celui-ci est nécessairement posé par l'Absolu.

Le Phénomène nécessaire est la connaissance absolue (*Synthèse E*^{2}) et tout ce qui la conditionne (les deux premiers points de vue de la réflexion A et B). On a donc cette connaissance, ou « comprendre » : S. D. *Einheit*. On a ensuite la connaissance que celle-ci a de son fondement, c'est-à-dire S. D. *Einheit* + la connaissance que nous en avons = *x, y, z Einheit;* « Comprendre du Comprendre ». — *b*) On verra que l'un et l'autre termes s'impliquent réciproquement et constituent la Vie de l'Absolu S D *Einheit* + *x, y, z Einheit* = Phénomène, réalisation du schéma suivant :



Au moyen de la Vie, s'opère ainsi une démonstration du passage nécessaire de l'essence à l'existence. Il est par conséquent possible de considérer cette seconde partie comme une forme nouvelle et transcendantale de la preuve ontologique (27).

Synthèse A^3 = *Synthèse E*^{2} (identité des points de départ et d'arrivée) : le *Soll* absolu posé comme Etre absolu, indistinction de l'original et de la copie.

Synthèse B^3. Médiatité; distinction de l'image et du *Soll* comme tels : *Soll als Soll,* Idéalisme. — Ici s'opère la projection *per hiatum* du Savoir comme principiation idéale ou genèse. — L'Etre a été construit comme un *Esse* (par opposition à l'*Ens*). Dans cette connaissance, nous faisions abstraction de l'objectivation qu'elle apporte pour nous unir à cet Etre. Néanmoins, cette connaissance subsiste, en tant que telle différente de l'Etre lui-même. C'est « facticement »

(27) *W.-L. 1804,* leçon 27, S. W. X, p. 300-301. — L'Etre n'est pas constitué de la somme des réalités possibles, mais complètement renfermé en lui-même, et ce n'est que du dehors qu'il est la condition et le support de tout *was* (existence). Kant a le premier fait valoir cette proposition méconnue de l'ancienne philosophie. La première partie de la *W.-L. 1804* aboutit à poser l'Etre renfermé en soi. La seconde partie déduit génétiquement la seconde partie de la proposition : « condition et support du *Was* ». Bref, déduire le phénomène ou prouver les deux déterminations attribuées à l'*esse*, c'est un seul et même problème. (*W.-L. 1804*, leçon 23, p. 271-272).

Digitized by Google

en effet, que nous y sommes parvenus, en entreprenant librement toute la spéculation de la W.-L. Elle est donc un double, une *re*construction *idéale* de l'Etre. Or nous avons vu que l'Etre est intériorité à soi (*in sich*) et par soi (*von sich*), que rien ainsi ne doit être hors de lui. Nous devons donc en inférer médiatement, en conclure que cette construction idéale est fondée nécessairement dans l'Etre, ainsi que la conscience qui l'affirme et tout ce qui conditionne cette affirmation. Et elle doit y être fondée, bien entendu, non comme En Soi, mais comme Phénomène de l'Etre.

Il y a là une disjonction entre l'Idéal et le Réel. Notre but est de savoir quelle est la valeur du principe de cette disjonction (*SD Einheit*).

S'il existe une construction idéale, disions-nous, elle est nécessairement fondée dans l'Etre ». (*Soll eine Sich-Konstruktion... so muss*). « S'il existe... », affirmation problématique de la conscience où cette construction est projetée de façon arbitraire, sans aucun fondement, « *per hiatum irrationalem* ». Il s'agit de découvrir, au fond ou au delà de cette problématicité, un principe catégorique qui serait le principe de cette projection *per hiatum*, le principe de cette absence de principe (*Prinziplosigkeit* = *hiatus irrationalis*).

On ne peut affirmer catégoriquement que l'Etre se construit idéalement. Ce qu'il y a de catégorique, c'est la projection elle-même, comme acte (acte qui pose quelque chose sans principe) et un principe doit lui être assigné. De quelle façon l'assigner ? — Nous avons entrepris notre spéculation librement pour arriver à cette connaissance, que si la construction idéale existait, elle était fondée dans l'Etre. Nous pouvons en conséquence dire : Si cette *connaissance*, à savoir, que la construction idéale est fondée dans l'Etre, doit être obtenue (*Soll*), alors il faut (*so muss*) entreprendre facticement la construction idéale; dans ce cas la projection *per hiatum* de cette construction et de l'Etre mis en rapport avec elle, est nécessaire. La *projectio per hiatum* qui était elle-même problématique, devient nécessaire grâce à un nouveau terme, la *connaissance*. Par là est effectué un gros progrès. Mais le tout n'en reste pas moins problématique (*Soll die Einsicht* u. s. w.) (28).

Il faut donc pénétrer plus avant. — La connaissance absolue conditionne la *projectio per hiatum;* mais d'autre part, on ne peut arriver à cette connaissance que par cette projection qui conditionne à son tour la connaissance. Il y a là une quintuplicité [(a+b), (b+a) et leur unité] du concept. Le fondement de cette quintuplicité, c'est la supposition absolue, le *Soll*, qui établit tout le rapport

(28) *W.-L. 1804*, leçons 15, 16, S. W. X, p. 205-218.

Digitized by Google

réciproque. Nous apercevons de la sorte le *Soll* comme le fondement indépendant en soi et par soi, de l'union et de la disjonction.

En effet, si nous l'examinons dans son essence, nous trouvons qu'il est absolument créateur, autonome dans sa création (*innere Annahme und Schöpfung*), conservateur de sa propre durée, bref identique à l'Etre pur (*in sich, von sich, durch sich*). Mais il n'est tel que par la médiatité, et non immédiatement, — comme l'Etre; car pour être ce qu'il est, il lui a fallu se poser « facticement » dans le rapport absolu posé plus haut (*Soll die Einsicht, so muss die Projektion..* et réciproquement). Il n'est tel que sous la supposition qu'il est (*Soll ein soll.., so muss ein soll..*) ou en tant qu'il est ce qu'il est (*Soll als soll*). Nous avons ici une médiatité absolue, l'autonomie absolue de la principiation idéale (29).

Remarque. — Ce *Soll* absolu (principiation idéale, genèse) est l'essence du Savoir. La *projectio per hiatum*, sa manifestation immédiate, est nécessaire pour que le Savoir se construise comme ce qu'il est intérieurement. C'est elle que nous avons utilisée depuis le début, par exemple quand nous disions : « *Soll es zu einem Durch kommen... Soll ein An Sich verständlich sein... Soll... so muss...* » Il n'est pas étonnant qu'après l'abstraction de cette projection qui est son effet, subsiste quelque chose d'absolument premier qui est son principe : le *Soll absolu*. Avant la *Synthèse* E^2, celui-ci était objectivé. Dans la *Synthèse* E^2 (*ou* A^3) nous sommes facticement unis à lui. Ici, dans la *Synthèse* B^3, nous l'objectivons de nouveau par la réflexion, mais cette fois-ci expressément comme « *Soll* », et en attribuant cette réflexion à ce *Soll* originaire, comme son principe (30).

Synthèse C^3. Immédiatité, Réalisme. — En supposant (en projetant) une distinction entre la construction idéale et la construction réelle de l'Etre, nous nous sommes engagés dans un idéalisme supérieur. Conformément à la règle, nous devons pour en sortir, nous adresser au réalisme.

Le réalisme révèle immédiatement l'erreur du précédent idéalisme. Cette erreur est la suivante : sous prétexte qu'il est nécessaire, pour que l'auto-construction originaire de l'Etre apparaisse en nous, de faire *librement* abstraction de la reconstruction, au cours de la spéculation que nous avons librement entreprise dans la W.-L., — on attribue à l'auto-construction elle-même, qui est en fait indépendante, cette contingence, nécessaire pour que *nous* puissions nous unir à elle. Or, après l'abstraction de l'unité de l'enten-

(29) *W.-L.* leçon 16, S. W. X, p. 218-220.
(30) *W.-L. 1804*, leçon 17, S. W. X, p. 220-229.

Digitized by Google

dement (c'est-à-dire du rapport *An sich — Nicht An sich*) subsiste le Savoir, absolument parce qu'il subsiste, indépendamment de nous. C'est la raison pure en soi (*in sich*). Si l'Etre a été posé comme étant « par soi » (*von sich*), c'est qu'il est par soi indépendamment de nous et nécessairement. Si en effet il n'était pas par soi (*von sich*), il serait par un autre, et dans la position absolue de cet Etre ou dans sa création, on ne pourrait point faire abstraction de cet autre. Bref, l'Etre et son auto-construction sont identiques. Cette connaissance, à savoir que l'Etre doit se construire lui-même, connaissance que l'idéalisme se procurait médiatement au moyen d'un *raisonnement*, est donnée ici *immédiatement*. En même temps se trouve abolie la distinction idéaliste du réel et de l'idéal (31).

Remarque. — La connaissance médiate de l'Idéalisme constitue le *Savoir ordinaire*, dont le fondement se trouve dans le Phénomène de l'existence ou dans cette existence posée séparément de Dieu, et se suffisant à elle-même (*Dasein als solches*). Le Phénomène ne peut connaître son être que par lui-même, qui est effet, c'est-à-dire en se présupposant lui-même, dans une « facticité » absolue. La connaissance immédiate est le Savoir transcendantal qui, en tant que Savoir absolu, a son fondement dans l'existence immédiate de Dieu. C'est la Vie de Dieu non séparée de Dieu (*das Objektivieren des Absolutes, nicht das Objektivierte oder Objektivierende*). Cette connaissance pose l'union immédiate avec la cause (32).

Synthèse D^3. Médiatité, idéalisme. — Nous pouvons caractériser le réalisme comme une parfaite identité entre ce que *dit* et ce que *fait* (*Tun und Sagen*) cette doctrine. Elle *dit* en effet que l'Etre engendre lui-même immédiatement la construction, et elle le pose elle-même immédiatement. L'idéalisme lui, *fait* le contraire de ce qu'il *dit*. Il *dit* que l'Etre fonde *nécessairement* la construction idéale, mais *il pose en fait* l'existence *contingente* de cette construction, en elle-même nécessaire, parce qu'il la considère comme problématique : « Si cette existence existe... (*Soll eine ideale u. s. w.*) ». Cette contradiction est le propre de la *re*-construction, qui construit, au moyen de quelque chose d'autre, une réalité dont l'essence est de se construire par soi-même en excluant tout autre.

Si nous examinons maintenant le réalisme de la *Synthèse C*^{3}, nous

(31) *Ibid.*, leçon 18, S. W. X, p 229-235.

(32) *Ibid.*, leçon 18, S. W. X, p. 234-235. — Un Savoir transcendantal qui s'ignorerait comme Savoir absolu, c'est-à-dire qui poserait sa contingence (la contingence de sa forme) sans pouvoir la rattacher à la nécessité du contenu (comme cela a lieu dans la W.-L. *in specie*) serait Savoir ordinaire par rapport au Savoir qui aurait, de la nécessité du contenu, déduit cette contingence.

Digitized by Google

y découvrirons encore des traces d'idéalisme et de reconstruction. Il construit en effet l'Etre intérieur au moyen de l'Unité de l'entendement qu'il supprime (le rapport *An sich — Nicht an sich*). Par là *il agit* médiatement, tout en *affirmant* la construction immédiate de l'Etre. On retrouve ici la marque de l'idéalisme, la contradiction de la Parole et de l'acte. « S'il est par soi, il est par un autre, s'il n'est pas par un autre, il est par soi », tel était le nerf de la preuve. Nous sommes ici dans une disjonction idéaliste, et l'on ne voit pas de quel droit nous pouvons en sortir pour affirmer catégoriquement que le Savoir est par soi (*Von sich*) (33).

Synthèse E^3. Immédiatité, Réalisme. — De quel droit avons-nous appliqué le concept de « *par soi* » (*Von*)? Nous disions : « Si la création n'était pas par soi, mais par un autre, il ne nous serait pas possible de faire abstraction de cet autre en pensant la création originaire. Or nous avons pu en faire abstraction. Cette création est donc par soi ». Quel est le nerf de la preuve? C'est cette supposition que notre pensée, dans sa plus haute et plus pure expression, accompagne véritablement la création originaire. Lumière (pensée) et Etre sont identiques. Cette supposition constitue le nerf caché, la prémisse de tout ce qui a été déduit jusqu'ici (34).

Quelle en est la preuve? Sa possibilité même. Nous avons tacitement supposé que Lumière et Etre étaient identiques. Or, nous sommes le Savoir ou la Lumière et nous sommes arrivés *réellement* à une création absolue qui pose l'identité de l'Etre et de la Lumière. Nous avons fait par conséquent ce que nous disions et prouvé par le fait notre affirmation. Si la Lumière en effet n'était pas identique à l'Etre, ou si le Savoir n'accompagnait pas la création originaire, il ne lui aurait pas été possible de s'élever jusqu'à cette supposition d'une création absolue. Il serait resté borné à la pensée sans force d'une existence (*Dasein*) hors de la pensée. Ainsi, nous sommes *ipso facto* Raison pure, et la Lumière a un concept originaire de son essence propre. Ce concept se confirme par le fait de son accomplissement immédiat dans la *Visibilité* (35).

Nous pouvons de ce sommet, — car nous avons atteint la synthèse ultime du troisième point de vue, — anticiper sur les constructions ultérieures, en examinant de façon « factice » l'essence de la Lumière. La Lumière posée comme identique à l'Etre se *révèle* de par son essence *comme* identique à l'Etre. Elle est donc autogenèse et dans le résultat de cette genèse comme unité qualitative (issue de la sup-

(33) *W.-L. 1804*, leçon 19, S. W. X, p. 239, 245.
(34) *W.-L. 1804*, leçon 20, S. W. X, p. 245-247.
(35) *W.-L. 1804*, leçon 20, S. W. X, p. 247-250.

Digitized by Google

pression du *Nicht-Von Sich* dans la duplicité *Nicht-Von Sich—Von Sich; [Von a-b* (a=qualité, b=quantitabilité)], elle pénètre toute la genèse interne comme sa propre genèse posée et rendue possible par elle. Elle pénètre tout le rapport *a-b* qui n'est pas fondé ailleurs qu'en elle. Mais elle pose en même temps son unité qualitative issue de la duplicité *a-b* (rapport réciproque de la qualité et de la quantitabilité) puisque l'une et l'autre sont posées pour et par sa genèse. Ainsi la Lumière, non plus comme unité qualitative, mais au delà de cette unité engendrée par la principiation idéale, fonde dans une principiation réelle (*reales Prinzipiieren*) l'Etre de la genèse ou de la Principiation idéale.

Cette principiation réelle est l'effet absolu de la Lumière, le Phénomène, l'Existence ou la Vie de Dieu, le *Verbe*. La principiation idéale en acte est l'effet de cet effet ou le phénomène du Phénomène. Tout ce que nous esquissons présentement n'est d'ailleurs qu'une construction anticipée et devra être déduit. Nous ne faisons ici qu'en découvrir la possibilité d'une façon « factice », en nous qui sommes actuellement le concept ou la prémisse (36).

Quel est le résultat de ce troisième point de vue ? Nous sommes devenus identiques à la prémisse ou Phénomène qui nous a révélé son essence intime, sa quiddité. Nous y sommes arrivés en nous dégageant de son effet, ou phénomène du Phénomène, qui est la disjonction ou l'*hiatus irrationalis*. Mais cette essence est « factice-ment » posée; en d'autres termes, nous savons sans doute ce qu'est le Phénomène (*Was es ist, quid*), nous ne savons pas encore *si* et *comment* il est. C'est la tâche qui reste à remplir, et qui consiste à s'élever jusqu'à la principiation réelle. Puisque *nous* sommes maintenant « facticement » confondus avec le Phénomène, c'est le Phénomène qui va se construire dans son unité et d'une façon nécessaire conforme à son essence. Cette nouvelle construction est également l'effet du Phénomène, mais un effet dont nous ne sommes plus le jouet, puisque nous en connaissons la racine.

4. — *Quatrième point de vue de la Réflexion.*

Si la première partie dans son ensemble se comporte à l'égard de la seconde tout entière comme le Savoir ordinaire à l'égard du Savoir transcendantal; à l'intérieur de la seconde partie elle-même, le troisième point de vue de la réflexion se comporte de la même façon à l'égard du quatrième. L'objet de ce quatrième point de vue est donc

(36) *W.-L. 1804*, leçon 20, S. W. X, p. 250-254.

Digitized by Google

la découverte du fondement de la prémisse, réalisée « facticement » au troisième point de vue, dans sa quiddité. Il fournira la genèse de ce qui est « facticement » (*S. D. Einheit*), c'est-à-dire la *connaissance* de *S D Einheit* ou *x, y, z Einheit*. C'est la prémisse qui étant en soi genèse, travaille elle-même à la connaissance de son fondement, par une action réciproque de soi sur soi qui constitue sa réalisation originaire ou l'accomplissement de la certitude dans la Vie (*Vollziehung des « Sehens »*).

La *Synthèse C*[4] est dans la réalisation de la prémisse, le point critique, où la « méthode devient créatrice », c'est-à-dire nous élève au-dessus de l'existence facticement posée, ou de la nécessité relative du « nous », à la nécessité objective de l'Absolu. Elle se présentera donc sous deux aspects : 1.) l'aspect « factice », propre à l'idéalisme absolu qui sert de réalisme suprême au troisième point de vue ; 2) l'aspect nécessaire qui détruit la « facticité » ou la problématicité, dans la position de l'existence même de la Lumière.

Synthèse A[4]. Immédiatité, Réalisme. — = *Synthèse E*[3], position contingente de la Lumière dont nous connaissons la quiddité.

Synthèse B[4]. Médiatité, Idéalisme. Projection *per hiatum* de l'intuition de la certitude. — Le Phénomène (*Savoir, Genesis, Dasein, Prinzipiieren*, etc.) a été établi comme auto-genèse (*Sich-Genesis*). Nous sommes « facticement » le Phénomène. Mais celui-ci doit être ce qu'il est, c'est-à-dire être pour soi ce qu'il est (manifestation, genèse). Il doit donc opérer la genèse de son propre Etre qui est intérieurement genèse. Il est génétique par rapport à lui-même. C'est pour cela que l'existence du Phénomène tel qu'il a été établi aux *Synthèses E*[3] - *A*[4], est supposée. Seule sa quiddité a été catégoriquement posée comme auto-genèse (*Sich Genesis*) (« *Soll das Licht, d. h. die Genesis sein... So muss u. s. w...* »). Bref, dans son immédiate facticité, l'Etre de la genèse ou de la certitude n'est pas certain. Seule est certaine la réalisation de la certitude (ou genèse). La certitude n'existe véritablement que dans cette réalisation où elle vit. La réalisation de cette genèse, genèse de la genèse, donne la certitude dans la pénétration de soi (*Sich Durchdringen*), la connaissance de ce qui fonde la genèse (*Einsicht des Faktums oder des realen Prinzipiieren*). — Cette nouvelle genèse a le caractère d'être renfermée en elle-même, caractère de l'Etre, qui est précisément celui de la certitude. Dans cette immédiate position où il n'a pas pénétré jusqu'à son fondement, le Phénomène apparaît comme sans fondement et recherchant celui-ci au moyen d'une supposition (*Soll*). De là résultent deux aspects du Savoir : 1.) un aspect subjectif où l'autogenèse réclame une genèse ; 2.) un aspect objectif ; c'est le Savoir supérieur, qui doit exister si l'on découvre le principe de cette ge-

Digitized by Google

nèse. Ces deux aspects sont unis par la genèse qui déclare que si un principe doit être supposé à la genèse projetée, il doit nécessairement être non-genèse.

Dans l'application à soi-même de la genèse, celle-ci se révèle comme étant non-genèse, dans son Etre. L'Etre en question, résultat de l'intuition de soi de la genèse, est en effet son Etre même, que la genèse découvre comme Etant absolument, sans qu'on ait à l'expliquer de nouveau par une autre prémisse génétique. Cette genèse absolue n'est donc plus, encore une fois, genèse (genèse de la genèse.) Puisque l'Etre de la genèse ne peut apparaître comme tel que par la suppression de l'auto-genèse comme absolue, cette dernière (*Synthèse E*[3]), apparaît comme une *re*-construction de l'Etre de la genèse, comme principe de la qualité (V. plus bas, *Synthèse B*[5]). L'auto-genèse est l'entendement de la raison, raison qui est alors dans son puisqu'il est connu dans sa racine) grâce auquel la réalité du unité, séparée du Phénomène par un hiatus (non plus irrationnel Phénomène est anéantie à son égard. L'Etre (de la genèse) est la raison de l'entendement, raison qui explique déjà génétiquement la position de cette auto-genèse comme moyen de comprendre la raison. — Nous ne sommes pas encore ici identiques à la raison, mais nous la connaissons médiatement par l'entendement. Le support de cette disjonction suprême est dans l'Etre de la certitude (genèse) s'accomplissant intérieurement (37).

Synthèse C[4]. Immédiatité. Réalisme. — On peut opérer cette nouvelle synthèse de la façon « factice » employée à la *Synthèse E*[3], mais comme ce mode factice de prouver est précisément ce qui est en question, cette solution ne sera qu'un aspect provisoire de la synthèse.

Premier aspect. — C'est problématiquement que nous opérions la genèse de l'auto-genèse, puisque nous disions : « Si nous posons un principe à cette auto-genèse... alors... (*Soll so muss*). Nous avons appliqué à l'auto-genèse la maxime de la genèse. De quel droit ? En réalité, on a pu voir que c'était l'auto-genèse qui s'appliquait à elle-même la genèse, — et à bon droit, car elle était projetée *per hiatum*, au moyen d'une supposition (*Soll...*) ; or une telle supposition requiert une genèse. Nous savons, grâce à la *Synthèse E*[3], que la genèse, c'est la Lumière, et que nous-mêmes nous sommes le Savoir. Par conséquent, en tant que nous opérons, ou plutôt, en tant que la genèse opère la genèse de soi, c'est la Lumière ou le Savoir lui-même qui l'opère. Cette genèse est, par là, réelle et valable. La facticité abolit ici la problématicité. La genèse absolue *Est* subsistance comme

(37) *W.-L. 1804*, leçon 21, S. W. X, p. 254-262.

Digitized by Google

fait absolu, du caractère de genèse (manifestation à soi-même, V. plus bas, *Synthèse B*[5], terme 2). La Vision ou l'auto-genèse subsiste dans son propre anéantissement comme révélant son Etre. L'Etre du Savoir ainsi déduit n'est pas l'Etre mort, extérieurement posé dans le résultat de la genèse absolue, comme intuition immobile, anéantissant l'entendement. Il est genèse absolue. Nous posons médiatement, au moyen de la genèse qui s'effectue facticement, l'Etre du Savoir comme facticement genèse et nous légitimons par là la genèse effectuée. La genèse et le fait coïncident. Toutefois, si la mineure du raisonnement : « Nous, la genèse, sommes l'Etre du Savoir », est évidente depuis la *Synthèse E*[3], il n'en est pas de même du principe de cette mineure. Il faut donc remonter jusqu'à la connaissance du principe absolu de ce fait absolu. C'est là la grande affaire de la W.-L. (*Einsicht in das reale Prinzipiieren = Sache der W.-L.*) (38).

Deuxième aspect. — Application du contenu de la connaissance à sa forme. — Essayons de déduire, de la certitude apportée par cette connaissance, la certitude même de cette connaissance. Le contenu de cette connaissance est la nécessité ou la certitude interne du rapport *genèse — non-genèse*. Dans ce contenu, c'est l'existence problématique des termes qui engendre la problématicité du rapport. Or, la certitude se décrit comme auto-suffisante, existant par soi, et fondée en elle-même comme l'Etre (*Durch sich, Von sich, In sich*). Ce qui (*Was, quiddité*) est certain est donc fondé en elle et réciproquement. Si nous voulons expliquer encore plus clairement cette certitude, nous la décrirons comme repos immuable dans le même Un, par conséquent comme qualité (*Was*) par opposition au changement. (Ainsi sont expliqués génétiquement les deux concepts de quantitabilité et de qualité, comme se niant réciproquement, et s'impliquant réciproquement dans cette négation). Nous découvrons d'une nouvelle façon ce qui s'est produit lors de la *Synthèse B*[4] : la réalisation de la certitude par la suppression de l'auto-genèse et de son mouvement (*Sich Genesis*) devant un Etre qualitatif absolu, projeté *per hiatum*. Mais ici nous avons supprimé la projection parce que nous connaissons cet Etre comme la certitude elle-même et que nous posons à l'intérieur de lui, comme sa manifestation à soi au moyen d'une reconstruction, tout le rapport projeté *per hiatum* lors de la *Synthèse B*[4]. Par là commence à se réaliser génétiquement l'affirmation factice que l'Etre (du Phénomène) est genèse. C'est pourquoi nous sommes certains, dans cette description de la certitude, car nous sommes maintenant cet Un qualitatif. Nous pouvons en effet, ré-

(38) *W.-L. 1804*, leçon 22, S. W. X, p. 262-270.

Digitized by Google

péter à l'infini notre description, nous serons toujours obligés de la faire de la même façon (repos dans le même, quiddité). Nous *faisons* ainsi ce que nous *disons* et sommes *ipso facto* la raison elle-même. Or nous avons vu que la quiddité est fondée dans la certitude (Etre, *Von*) et non réciproquement. Notre immutabilité qualitative est donc fondée en elle. La certitude est donc, comme l'Etre, fondée en soi, mais elle se révèle aussi *en nous* comme elle est en soi. Elle se manifeste en elle-même et reste immanente dans cette manifestation où elle est intuition d'un procédé immuable de description. Bref, elle est intérieurement principe de sa révélation, elle se projette elle-même non « *per hiatum* » mais « *per transsubstantiationem* », et dans cette projection elle *se fait* intuitionnante.

Dans cette transsubstantiation, elle n'est pas encore objectivée. Elle n'est objectivée comme vie immobile que dans la projection objective qui est le résultat immédiat de cette transsubstantiation. Cette projection objective constitue la description (*Aussagen, Sprechen*) de l'Etre intuitionné dans et par son unité qualitative. L'autogenèse qui se posait à la *Synthèse* E^3 comme autonome et absolue, apparaissait déjà facticement à la *Synthèse* B^4 comme reconstruction d'un Etre qui, bien qu'étant *son* Etre, n'était pas genèse; et il était déjà sous-entendu que l'Etre du Savoir n'est pas fondé dans la genèse, mais la genèse fondée dans l'Etre. Par là on s'affranchissait de l'autonomie de la genèse. Ici la genèse apparaît génétiquement dans l'unité du procédé de description répétable à l'infini comme reconstruction de cet Etre du Savoir qui est son propre Etre. Elle est ainsi principe de la quantitabilité (a-b). L'unité immuable du procédé n'est en effet que la nécessité du rapport établi entre l'Etre et l'auto-genèse, au moyen de la genèse libre et répétable à l'infini de cette auto-genèse. — En même temps, cet Etre qui est le sien apparaît comme la révélation immanente de l'Absolu. On obtient par là un Absolu se révélant dans l'Etre du Phénomène, lequel pose immédiatement son effet ou phénomène du *Phénomène*. Cet effet, c'est *la genèse de lui-même*, qui est une reconstitution de ce qu'il est, sous la forme qualitative, c'est-à-dire par la suppression de la mobilité que cette genèse a posée. Ainsi sont déduits de la nécessité de la certitude les deux termes naguère problématiques du rapport : *Genèse—Non-genèse*, et le rapport lui-même, comme manifestation et révélation par soi de la certitude.

Ainsi serait abolie la problématicité. Il reste toutefois à prouver une affirmation arbitraire : l'Absolu se révèle d'une façon immanente « *per transsubstantiationem* » (*reales Prinzipiieren*) (39).

(39) *W.-L. 1804*, leçon 23, S. W. X, p. 270-278.

Digitized by Google

Synthèse D^4. Médiatité, Idéalisme. — L'objet de cette nouvelle synthèse est de supprimer la projection qui rend « factice » la connaissance précédente (V. plus bas, *Synthèse* B^5, terme 4). — Quand je dis : « La Lumière est principe *réel* de sa révélation », j'affirme d'elle un prédicat. Or toute prédication implique objectivation du sujet ou de la majeure. J'objective ainsi la Lumière *per hiatum*. Telle est la forme de ma connaissance. Mais son contenu me donne la loi de cette forme. C'est à savoir que l'objectivation *per hiatum* a pour condition et pour source une projection intérieure et réelle de la Lumière *per transsubstantiationem*. On arrive par là à la formule suivante : affirme-t-on un prédicat de la Lumière, autrement dit, existe-t-il une intuition (une *projectio per hiatum* de l'Etre de la Lumière), alors la Lumière a dû se projeter intérieurement *per transsubstantiationem*. — Ici réapparaît la problématicité du « *Soll* » (*Soll eine Anschauung... so muss...*) non plus comme à la *Synthèse* B^4 entre l'auto-genèse et l'Etre, mais entre cet Etre (intuition) et la principiation réelle de la Lumière absolue. — La connaissance factice de la Lumière se trouve de la sorte saisie immédiatement par la loi. On dira alors : la Lumière dans cette connaissance est projetée, mais elle est projetée selon la loi absolue de toute projection, qui affirme l'identité entre l'intériorité et l'extériorité qui la révèle.

L'extérieur et l'intérieur sont identiques, toutefois une différence doit distinguer l'extérieur en tant qu'extérieur. La projection extérieure, formellement, objective le Savoir. Matériellement, elle en exprime l'essence. La matière de l'extériorité en tant qu'extériorité doit apporter avec elle la forme de l'extériorité, par laquelle elle se distingue de l'intériorité. Elle doit donc exprimer l'essence de la projection.

Or, cette essence est principiation. En conséquence, l'extérieur est projeté *réellement per transsubstantiationem* par l'intérieur et l'extérieur doit exprimer cette projection, c'est-à-dire qu'il doit être lui-même *principiation idéale*. Il doit *poser per hiatum* le principe réel de lui-même COMME *son principe*. Mais dès qu'il pose ce principe comme son principe réel, il se révèle comme *principiat*, c'est-à-dire comme n'ayant pas l'autonomie qu'il avait pu s'attribuer, lorsqu'il posait comme par sa propre énergie le principe qui devait le fonder, lorsqu'il formulait le « *Soll.. so muss* ». Il pose ainsi la principiation idéale comme une reconstruction d'une construction originaire qui est principiation réelle. Cette principiation idéale n'est d'ailleurs pas autre chose que la *description* en tant que description, qui pose au moyen du « *Soll* » le rapport entre *ce qui décrit du dehors*, et l'originaire, objet de cette description. D'autre part, comme la principiation réelle ne cesse pas, la principiation idéale ne doit pas non

Digitized by Google

plus cesser d'exister. Elle doit donc *subsister* comme source autonome, capable par son énergie inépuisable de se répéter en une infinité d'actes particuliers de genèse ou de principiation idéale (quantitabilité), dans cet Un qualitatif que la Loi détermine intérieurement (40). Bref, toute cette principiation idéale est la forme existentielle externe posée comme image de ce qui est en soi et comme s'abolissant devant la Loi originaire.

Dans cette synthèse, en même temps que la médiatité reçoit un fondement, il semble que nous nous soyons élevés au-dessus d'elle, et que la loi pose immédiatement en nous cette énergie de la réflexion qui n'est pas autre chose que *nous-mêmes*.

Ainsi la Loi, la Lumière *nous pose* sans notre coopération. Nous sommes identiques avec la Lumière. C'est ce qu'il fallait démontrer. Mais en vérité, il n'en est pas tout à fait ainsi. Nous avons appliqué à une connaissance factice de la Loi qu'elle contenait, et nous l'avons appliquée par un acte de libre réflexion. Nous avons ainsi projeté cette Loi comme son principe. Cette loi projetée n'est donc pas encore la Loi originaire, mais une *re*-construction qui ne se donne pas pour telle. Le « *nous* » contingent de la réflexion apparaît encore comme fondement de cette connaissance, qui est ainsi elle-même contingente. Nous devons donc nous élever plus haut et nous en féliciter, car il subsiste ici une disjonction entre deux formes de la Vie: la Loi et son Image, l'intériorité et l'extériorité qualitativement identiques par le contenu (41).

Synthèse E^4. Immédiatité, Réalisme. — Ici est reçue dans l'immédiatité du fait la réalisation de ce fait, c'est-à-dire son auto-pénétration de soi comme Vie de l'Absolu. Cette auto-pénétration s'effectuait, depuis la *Synthèse A*^{4}, dans la médiatité, parce que l'on n'avait pas encore atteint le fondement qui supprime l'autonomie de la réflexion comme absolue. Cette immédiatité est l'immédiatité factice de la *Synthèse E*^{3}, mais qui s'est pénétrée par un retour à l'immédiatité, *comme* révélation immanente de l'Absolu.

Il s'agit de supprimer la contingence de la connaissance précédente. Si la loi projetée est, en tant que projetée, reconstruite, la construction *intérieure* de cette loi objective est la construction originaire elle-même. Or cette projection implique en nous cette construction intérieure, car pour reconnaître l'image comme image (*Bild als Bild*) la loi doit déjà être présente en nous virtuellement et dans

(40) C'est par un de ces actes particuliers qu'au troisième point de vue de la Réflexion nous nous sommes élevés au « *Von* ».

(41) *W.-L. 1804*, leçon 24, S. W. X, p. 278-285.

Digitized by Google

son effet. Autrement il serait impossible de différencier l'image et l'original, ni de projeter cet original. Ainsi, dans l'image en tant qu'image, la loi se pose en nous indépendamment de nous et le Savoir n'est ni dans l'image, ni dans l'original, mais dans leur unité comme pénétration de l'essence de l'image. Il est alors image immanente, c'est-à-dire qui se projette comme ce qu'elle est intérieurement, c'est-à-dire comme image et qui, en tant qu'image, pose une loi et la projette comme projetant l'image, etc... Il y a là une période synthétique où tout est Un. Ainsi est surmontée la disjonction entre les deux formes de la Vie, puisqu'on a posé l'unité absolue d'où elles proviennent. Cette unité n'est plus unité qualitative (issue de la quantitabilité supprimée), mais unité essentielle, car les deux termes sont l'un et l'autre immuables. L'image en tant qu'image (l'image de l'image de Dieu, image du Verbe posée par le Verbe) est en soi immuable, autant que la Loi objective (l'image originaire de Dieu, Verbe posé par le Verbe comme posé par Dieu). Toute contingence est en même temps abolie, car la Loi pose en nous l'existence (*Dasein*), absolument, de toute éternité, ou plutôt, elle nous pose de toute éternité, nous, c'est-à-dire le Verbe qui n'est que pour se pénétrer. Cette pénétration absolue est la Vie même de l'Absolu, éternité de vie, dont pourtant nous ne sommes parvenus à jouir que d'une façon contingente dans le temps. — Mais puisque la Vie de l'Absolu est essentiellement pénétration de soi, tout n'existe que pour que cette pénétration soit réalisée. La W.-L. comme entreprise contingente (*W.-L. in specie*) n'est qu'un moyen de cette réalisation, mais comme cette réalisation est nécessaire, elle est, malgré sa contingence, un moyen nécessaire. Ainsi est éternel le Savoir absolu qui prédétermine de toute éternité sa propre réalisation et les moyens qu'elle requiert. Autrement dit le Savoir ordinaire et le Savoir transcendantal dans la forme particulière et contingente qu'il revêt en chacun de nous, sont nécessairement prédéterminés. Toutes les déterminations de ce Savoir, tout ce que nous avons librement entrepris, déduit, la Liberté qui caractérise les démarches du Savoir, tout cela est moyen nécessaire, et moyen nécessaire est la Liberté elle-même. Cette nécessité qui se réalise nécessairement est la Vie immuable de l'Absolu (son auto-pénétration). Pour l'homme, la possession de cette connaissance est jouissance de la Vie divine, ou Vie éternelle (Béatitude).

Dans cette synthèse nous avons acquis le Savoir absolu. Une tâche subsiste néanmoins. Il nous reste à déduire toute la genèse accomplie jusqu'ici (du Savoir ordinaire, au Savoir transcendantal, contingent) comme manifestation nécessaire de l'Absolu. Bref, il faut déduire de nouveau le Phénomène comme fondement de disjonction

Digitized by Google

des deux fondements de disjonction en rapport réciproque : S D *Einheit* (Savoir ordinaire) *x, y, z Einheit* (Savoir transcendantal). (42).

5. — *Cinquième point de vue de la Réflexion*

Synthèse A^5. Immédiatité, Réalisme = *Synthèse* E^4.

Synthèse B^5. Médiatité, idéalisme. — Le Savoir posé lors de la *Synthèse* A^5 (E^4), va s'accomplir dans le Savoir révélé à lui-même comme tel, en d'autres termes, le Verbe qui se sait comme tel va se pénétrer lui-même. — Dans les *Synthèses* E^4, A^5, l'existence (*Dasein*) est *pour nous*, et avec elle la certitude, qui est son accomplissement originaire en elle. Cet accomplissement doit maintenant non seulement s'effectuer, mais s'effectuer sous les yeux mêmes du Savoir ou du Verbe. Autrement dit, le Fait qui est en nous doit se réaliser *pour le Savoir* suivant son essence (*x, y, z Einheit*), comme il s'est réalisé en nous (S D. *Einheit*). On décrit ainsi dans le Savoir la *description* de la certitude en la caractérisant spécifiquement comme sa description, c'est-à-dire comme sa réalisation originaire. Ainsi l'accomplissement de la certitude qui nous avait menés à la *Synthèse* E^4 s'effectuera de nouveau à l'intérieur du Savoir qui a été construit dans cette synthèse.

Puisque nous assistons ici à l'accomplissement du Verbe par lui et pour lui dans son autonomie, le centre de la synthèse étant situé dans le Savoir (Verbe) comme tel, on voit tout de suite comment nous pouvons travailler par là à l'union dans le Savoir absolu du Savoir ordinaire (S D *Einheit*) et du Savoir transcendantal (*x, y, z Einheit*) qui sont les deux fondements de disjonction. La *Synthèse* E^4 *est Savoir transcendantal* (*x, y, z Einheit*) ou *connaissance* de S. D. *Einheit* (*Bild als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes ein Gesetz des Bildes*). En réfléchissant sur cette synthèse, nous poserons pour le Savoir les deux fondements de disjonction qu'elle contient, c'est-à-dire S. D *Einheit* d'une part, ou Savoir ordinaire, et la connaissance de celui-ci, *x, y, z Einheit* ou Savoir transcendantal. De plus nous les unissons par la *connaissance* que nous prenons de la *connaissance du Savoir ordinaire*, c'est-à-dire par la connaissance du Savoir transcendantal. Cette connaissance suprême marque le

---

(42) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 285-292. — « L'objet de la seconde partie de la W.-L. est de déduire toute la déduction factice qui constitue la première partie, comme un phénomène nécessaire de cette première partie elle-même. » Autrement dit, la déduction qui découvre l'Absolu doit être à son tour déduite comme *effet de l'Absolu*. (*W.-L. 1804*, p. 291).

Digitized by Google

point d'arrêt de la déduction, précisément parce qu'elle donne le principe de disjonction recherché entre ces deux fondements de disjonction; parce qu'elle révèle l'essence totale du Phénomène comme un « Se comprendre absolu », — S D *Einheit* (*Faktum*) et *x, y, z Einheit* (*Einsicht des Faktums*) représentant dans leur union la totalité du « se comprendre » (le « se comprendre » + le « se comprendre du se comprendre »).

Réalisation de la synthèse. — Terme 1. — La certitude présente en S. D *Einheit*, nous est décrite non plus comme Unité qualitative, car celle-ci n'est plus en question depuis la *Synthèse* E^4, — mais comme auto-suffisance (*Geschlossenheit in sich selber, Sein*). Cette description est une vison (*Sehen*). Or la vision, comme extérieure à l'Etre vu, s'anéantit devant cet Etre. Cet Etre est donc mort; il anéantit la vision hors de lui (*Stehende Anschauung*, réplique de la *Synthèse* B^4, *principiation idéale*).

Terme 2. — Dans cette auto-découverte de son essence, la vision subsiste comme révélatrice de son Etre. L'essence du « Voir » est alors posée comme manifestation, genèse (réplique de la *Synthèse* E^3, et premier aspect de la *Synthèse* C^4).

Terme 3. — L'Etre de la vision est donc un Etre qui se manifeste. Ainsi est posée la *Vie* de l'Etre (*Kräftigkeit, Leben, — reales Prinzipiieren*. C'est la réplique du deuxième aspect de la *Synthèse* C^4).

Terme 4. — Cette vie de la vision est un principe d'extériorisation de l'Etre, anéanti dans son effet par l'Etre, toujours, par définition, renfermé sur soi. Cet anéantissement en soi constitue pour cette vie, son auto-révélation dans la certitude (*Geschlossenheit* = Etre, certitude). Ce principe d'extériorisation est celui de la genèse et de la liberté. Il est ainsi principe du divers dont l'abolition constitue la genèse de l'unité extérieure ou qualitative du Phénomène. On obtient par là de nouveau le fondement de la qualité (réplique de la *Synthèse* D^4, anéantissement de l'effet de l'extériorisation).

Terme 5. — C'est le support des quatre termes précédents; il est constitué par la nécessité pour le Savoir de s'accomplir en lui-même, c'est-à-dire de se maintenir dans cette connaissance évidente qu'il produit spontanément. Ce qui produit cette connaissance, c'est en effet l'existence (*Dasein*) elle-même en tant qu'existence, c'est-à-dire détachée de Dieu par cet « en tant que », qu'elle n'a pas compris (*Durchgedrungen*), existence possédant l'autonomie qui la caractérise dans sa position hors de Dieu. Le Verbe (*Dasein*) est notre point de départ et d'arrivée. Il contient en lui-même tout ce développement qui est sa propre réalisation. Dans cette vision de lui-même (*Sehen des Sehens*), il est certain, autrement dit, il est lui-même, car il est la certitude. Notre actuelle description du Verbe présent en

Digitized by Google

nous n'est pas autre chose que le Verbe dans son accomplissement originaire. Tout est Un, dans le même Un de la certitude.

Remarque. — Dans cette réalisation du Savoir, conformément à son essence, se trouve génétiquement expliquée la construction de l'Etre comme un *esse*, construction qui se réalisait facticement par l'abolition de l'intuition extérieure à l'Etre. Nous appliquions sans savoir pourquoi cette règle. Nous sommes capables maintenant de l'appliquer en connaissance de cause : c'est parce que l'existence est suppression de l'extériorité (*lebendiges Sich Schliessen*). Par la construction de cet Etre, nous réalisions d'une façon « factice » (sans comprendre pourquoi) la Vie elle-même ou certitude.

Quels sont les résultats de cette synthèse? En lui, le Savoir est passé pour lui du fait à la connaissanee de ce fait, c'est-à-dire à la projection par le fait lui-même d'un Etre dont l'essence est manifestation. Il est parvenu à connaître qu'il est lui-même cette manifestation, et que cette manifestation est la connaissance de l'Etre qui le constitue. Ainsi, nous avons assisté, semble-t-il, au passage, dans le Savoir, du Savoir ordinaire au Savoir transcendantal, mais en réalité ce dernier est subordonné au premier. En effet, si le fait la Vision (*das Sehen*), existe, elle se pénètre et pose un Etre qui se manifeste absolument. Mais la Vision doit être posée tout d'abord dans son autonomie pour que le résultat soit réalisé. Elle est le cinquième terme qui doit au préalable exister et continuer à exister pour que le Savoir transcendantal se réalise. Le Savoir ordinaire reste donc la condition dernière, et l'on ne s'élève pas en réalité au Savoir absolu. Tout reste subordonné à une *médiatisation* autonome du Savoir ordinaire par lui-même, médiatisation dont nous trouvions plus haut l'expression « factice », dans le « *Soll als Soll* ». En outre, la contingence s'ajoute à la médiatité, car il dépend de notre seule liberté que nous entreprenions la synthèse présente. Enfin nous avons dans notre connaissance de la certitude objectivé sa description. L'*hiatus* entre le Savoir ordinaire et le Savoir transcendantal n'est donc pas comblé (43).

Synthèse C^5. — Immédiatité, Réalisme. — Une connaissance suprême était contenue dans la connaissance précédente. Nous accomplissons une Vision. Or cet accomplissement, c'est la Vision elle-même. La Vision ne peut pas ne pas être Vision. Elle s'accomplit donc nécessairement : la Vision voit nécessairement (*das Sehen sieht notwendig*). — A la *Synthèse B*^{5}, nous réalisions l'essence de la Vision en disant que celle-ci était ceci ou cela. Mais nous n'affirmions rien au sujet de son existence possible. Ici, en disant que la

(43) *W.-L. 1804*, leçon 26, S. W. X, p. 292-300.

Digitized by Google

Première partie de la W.-L. : Théorie de la vérité

X { Comprendre S. D. *Einheit*

A. - *1er point de vue de la réflexion.*

Construction de l'Etre factice du Savoir. Prolégomènes.

1 Synthèse A^1 - Immédiatité, réalisme. — Position factice du Savoir : S. D. *Einheit;* x, y, z *Einheit.*

2 Synthèse B^1 - Médiatité, idéalisme. — Concept : S. D. *Einheit.*

3 Synthèse C^1 - Immédiatité, réalisme. — Etre (comme Lumière) : x, y, z *Einheit*

4 Synthèse D^1 - Médiatité, idéalisme. — *Ur-Begriff*, unité autonome de la Lumière et de la connaissance de la Lumière : *Darch.*

5 Synthèse E^1 - Immédiatité, réalisme = Synthèse A^2.

B. - *2e point de vue de la réflexion.*

Autoconstruction de l'Etre interne du Savoir, au moyen de la *projectio per hiatum*. Découverte de l'Absolu ou manifestation de l'Absolu.

6 Synthèse A^2 - Immédiatité, réalisme. — Etre de la Lumière, antécédent du Concept.

7 Synthèse B^2 - Médiatité, idéalisme. — Hiatus absolu entre la forme existentielle externe et la forme existentielle interne, entre l'idéalisme et le réalisme.

8 Synthèse C^2 - Immédiatité, réalisme. — Négation justifiée de l'idéalisme par le réalisme au moyen de la réalisation de l'En Soi comme *An Sich.*

9 Synthèse D^2 - Médiatité, idéalisme. — L'Energie de la réflexion, condition de la réalisation en nous de l'*An Sich,* posée comme l'Absolu = Moi pur, Moi absolu.

10 Synthèse E^2 - Immédiatité, réalisme. — L'Etre comme En Soi, *In Sich,* posé comme Absolu, supprimant le rapport *An Sich-Nicht An Sich,* indépendamment de l'énergie subjective.

C. - *3e point de vue de la réflexion.*

Construction de la quiddité du phénomène (principiation idéale, genèse) indépendamment de son fondement réel dans l'Etre et au moyen de la *projectio per hiatum.*

11 Synthèse A^3 - Immédiatité, réalisme = Synthèse E^2.

12 Synthèse B^3 - Médiatité, idéalisme. — Distinction de l'Etre absolu et de son image conditionnée par la W.-L. ou par la projection *per hiatum. — Soll als Soll.*

13 Synthèse C^3 - Immédiatité, réalisme. — Identité de la connaissance de l'Etre et de l'Etre, dans l'Etre comme *Von (Von Sich).*

14 Synthèse D^3 - Médiatité, idéalisme. — Distinction du *Von* et de la représentation du *Von,* par la condition de celle-ci, c'est-à-dire par la suppression du rapport *An Sich - Nicht an Sich.*

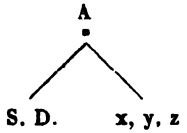
15 Synthèse E^3 - Immédiatité, réalisme. — Identification de la Lumière source de la représentation (autogenèse) du *Von* et du *Von* originaire dont l'action immédiate en nous rend possible la suppression du rapport *An Sich - Nicht an Sich.*

Digitized by Google

Einheit - I

Deuxième partie de la W.-L. : Phénoménologie

Z — Comprendre du Comprendre x, y, z *Einheit*

Y — 

D. - 4e *point de vue de la réflexion.*

L'Autoconstruction de l'Etre interne du Phénomène *comme* Phénomène ou manifestation nécessaire de l'Absolu. Abolition de la contingence du *Soll* : principiation réelle.

16 Synthèse A^4 - Immédiatité, réalisme = Synthèse E^3.

17 Synthèse B^4 - Médiatité, idéalisme. — Abolition de l'autogenèse devant son Etre qui est Non-genèse. Elle n'est elle-même que reconstruction, image.

18 Synthèse C^4 - Immédiatité, réalisme. — A) La Vision ou l'autogenèse subsistant dans son propre anéantissement, comme révélant son Etre, celui-ci est donc esssentiellement manifestation. B) Passage de la nécessité interne du rapport de la certitude à la nécessité de ses termes. La certitude *projectio per transsubstantiationem* de l'Absolu. Passage de l'*ideales Prinzipiieren.* au *reales Prinzipiieren.*

19 Synthèse D^4 - Médiatité, idéalisme. — La principiation idéale est posée comme image de ce qui est en soi, et comme s'abolissant devant la Loi originaire qui la pose. La Loi et son image sont projetées : disjonction entre l'intériorité et l'extériorité de la Vie.

20 Synthèse E^4 - Immédiatité, réalisme. — Manifestation immédiate de l'original, manifestation indépendante de nous, comme condition de la distinction en nous de l'image et de l'original : *Verbe.*

E. - 5e *point de vue de la réflexion.*

Le Phénomène qui s'est révélé à lui-même comme tel, construit pour lui-même son auto-révélation absolue comme nécessaire. D'où unité de S. D. et x, y, z dans la Vie.

21 Synthèse A^5 - Immédiatité, réalisme = Synthèse E^4.

22 Synthèse B^5 - Médiatité, idéalisme. — Le Verbe s'aperçoit de façon contingente, *comme* source du *comme* ou *en tant que* (connaissance du Fait) ; mais le Fait (Savoir ordinaire), reste condition de sa connaissance (Savoir transcendant) et cette dernière contingente par rapport à lui.

23 Synthèse C^5 - Immédiatité, réalisme. — L'essence du Fait est posée comme connaissance du Fait, et cette dernière comme nécessaire.

24 Synthèse D^5 - Médiatité, idéalisme. — Le « Nous » *(Wir)*, ou la Liberté, réapparait comme fondement autonome *(Soll)* de la possibilité de la connaissance absolue.

25 Synthèse E^5 - Immédiatité, réalisme. — Le Verbe pose pour lui-même le Savoir transcendantal comme sa manifestation immédiate et nécessaire ; ce dernier fonde par là, la Liberté, le Savoir ordinaire et toute la W.-L., comme sa condition nécessaire.

Digitized by Google

Vision voit nécessairement, *nous posons nécessairement son existence* (*Sehen = Erscheinung, Dasein, Wissen, Verbum*). Ainsi est réalisée, grâce à la Vie, — car la Vision est Vie, acte, — ce qu'exigeait sans le réaliser la preuve scolastique « *per Ens realissimum* ».

Nous venons d'obtenir une connaissance de la Vision. « La raison voit le Voir » et le pose comme nécessairement existant. Il y a donc là deux éléments : *a*) la raison pose nécessairement l'existence (*An Sich, S D Einheit, Faktum*, Savoir ordinaire); *b*) la raison se pénètre *comme* posant nécessairement l'existence (*Für Sich, In Sich, x, y, z Einheit, Einsicht des Faktums*, Savoir transcendantal). Elle est connaissance du fait et connaissance immédiate du Fait. A la *Synthèse B*[5], la Vision posait un Etre en s'anéantissant. Ici, la raison pose immédiatement cet Etre (de la Vision, du Phénomène) dans la connaissance de la Vision. La raison se pénètre elle-même en tant que raison; elle est raison de la raison, raison absolue; elle pose indépendamment de toute autre condition immédiatement son existence ; elle est par conséquent en soi et par soi (*In, Von*) (44).

Synthèse D[5]. — Médiatité, Idéalisme. — Examinons la précédente synthèse, sous son aspect génétique. La raison pose nécessairement son existence (*Faktum*) et se pénètre *comme* posant son existence (*Einsicht des Faktums*). La raison est génétique en elle-même, *si elle est*. Or elle est vivante et active, puisqu'elle pose nécessairement l'existence; et son existence étant essentiellemnt réalisation, pénétration de soi, la pénétration de soi ou connaissance absolue (*Sagen vom Sehen*) est sa vie, son existence (*Dasein*) fondée intérieurement.

Il semble bien, en conséquence, que la connaissance absolue obtenue là n'est pas hors de la Vie de la Raison, mais au contraire la constitue essentiellement. Toutefois cette connaissance du passage nécessaire à l'existence a été produite librement par nous et objective ce passage. Sans doute, nous disons : c'est parce que la raison passe à l'existence que nous pouvons ensuite connaître ce passage, car la connaissance de ce passage constitue précisément l'existence nécessaire de la Vie. Mais nous ne pouvons raisonner ainsi que parce qu'au préalable nous nous sommes élevés de façon contingente à cette connaissance. Il y a ici un rapport réciproque dont nous ne pouvons pas sortir, car nous ne savons pas où fixer le fondement absolu. Il en résulte une problématicité de la connaissance ici obtenue, et la médiatité en est le signe. On retrouve en effet le « *Soll* » : Si nous supposons que la Vision est, alors elle voit nécessairement (*Soll... so muss...*). Le « nous » se pose donc ici de nouveau comme principe de la connaissance Ce n'est pas la raison qui parle, c'est

(44) *W.-L. 1804*, leçon 27, S. W. X, p. 300-302.

Digitized by Google

nous, c'est la Liberté, fondement de possibilité de ce Savoir ; ou plutôt la raison parle par notre intermédiaire, or, c'est elle-même qui doit s'exprimer et immédiatement (45).

Synthèse E^5. Immédiatité, Réalisme. — Pour sortir de cette médiatité, nous n'avons qu'à user de la règle qui prescrit l'application du contenu de la connaissance à sa forme. La raison est fondement de son existence, disions-nous. Cela signifie : elle pose absolument son existence, sans que celle-ci ait à être fondée par une autre prémisse génétique qui l'expliquerait. C'est là le fait absolu, qui vient de ce qu'on atteint l'existence fondée par la raison absolue. De ce fait, où nous vivons, nous ne pouvons pas sortir; toutefois, dans la connaissance de ce fait absolu, de ce fait comme acte par lequel l'Absolu s'objective, nous ne sommes plus dans ce qui est objectivé, ni dans ce qui objective, mais nous sommes dans l'acte même de cette objectivation (*das Objektivieren.*).

Nous sommes unis par là à la Vie de l'Absolu. Mais la raison ne pose immédiatement son existence que dans la connaissance qu'elle prend d'elle-même, dans la duplicité du Phénomène qui, en soi et dans le Savoir ordinaire, est Un. En effet, c'est « en tant que raison » que la raison pose son existence. Or la raison n'est « en tant que telle », que dans la duplicité, ou dans l'objectivation de soi qui se produit dans la W.-L. Puisque la Vie de la raison, son existence, c'est essentiellement s'apparaître à soi-même, se comprendre, se connaître complètement, par conséquent duplicité, nous saisissons ici immédiatement cette connaissance absolue, et la W.-L. tout entière nous apparaît comme manifestation nécessaire de l'Absolu, existence de Dieu. Le Savoir transcendantal, *x, y, z, Einheit,* est Vie immédiate et toutes les conditions de cette manifestation (toute la déduction depuis A^1 au moyen du « *Soll* ») sont nécessairement posées avec la Vie absolue, comme de simples dépendances de cette Vie. Le Savoir ordinaire (S D *Einheit*), la contingence, la W.-L *in specie,* etc..., sont en conséquence nécessaires comme moyen, condition *sine qua non* de la connaissance absolue, qui pourtant ne nous unit à l'Absolu et ne nous apporte la Béatitude qu'en nous affranchissant de la contingence de la prémisse, du *Soll.* Enfin, puisque c'est le Savoir transcendantal qui constitue la manifestation immédiate de l'Absolu, c'est lui qui est dans la réalité le premier commencement, véritablement premier. C'est donc lui le fondement réel du Savoir ordinaire et non l'inverse, comme il apparaissait jusqu'ici. C'est parce que l'Absolu se manifeste nécessairement dans le Savoir transcendantal qu'il produit le Savoir ordinaire, condition de l'autre.

---

(45) *W.-L. 1804,* leçon 27, S. W. X, p. 303-304.

Digitized by Google

A la *Synthèse B*[3], nous disions : Si l'on peut obtenir une connaissance nous révélant que la construction idéale est fondée nécessairement dans l'Etre, alors la *projectio per hiatum* est nécessaire. Ici nous démontrons que cette connaissance est la manifestation nécessaire de l'Etre, tout devient alors nécessaire, et l'énergie de la réflexion est définitivement subordonnée à un fondement, sans que ce dernier dépende par ailleurs d'elle.

Le Phénomène est nécessairement (*S D Einheit*), parce qu'il est nécessairement ce qu'il est (*Was*, quiddité), c'est-à-dire auto-pénétration de soi (*Sich-Durchdringen, x, y, z Einheit*). Il est nécessairement ce qu'il est, parce qu'il est nécessairement. Il y a entrecroisement des deux fondements de disjonction (*Durchkreuzung der Von*), dans la connaissance de la raison en tant que raison (46).

Quand nous posons que la raison est fondement absolu de sa propre existence, n'objectivons-nous pas et n'intuitionnons-nous pas, là encore, la raison, en faisant d'elle le sujet logique de la proposition? Cette raison ainsi objectivée par nous doit s'objectiver en elle-même et devenir son propre prédicat. Mais la raison absolue est-elle celle qui est en nous, ou celle qui est hors de nous? Est-ce notre projection de la raison qui résulte de la projection originaire de la raison objective, ou est-ce cette dernière projection qui résulte de celle que nous faisons subir à la raison objective? — Cette duplicité du sujet et de l'objet disparaît dès que nous analysons la formule qui exprime l'objectivation de la raison. La raison *n'est pas*, mais se *fait* (*macht sich*) absolument et nécessairement intuitionnante, car elle n'est telle, que dans l'existence et non dans son intériorité absolue. Dans cet acte par lequel elle se fait intuitionnante (*in diesem Intuierend Machen*) consiste la Lumière transparente et claire en soi de la raison, élevée au-dessus de toute intuition objectivante. En lui s'abolit la duplicité du Sujet et de l'Objet.

Ce « se faire », activité par laquelle la raison se *met* en activité, implique une activité originaire comme en soi, et une mise en œuvre, une reproduction de cette activité (*ein Machen, und Nachmachen der Urtätigkeit als ihr Bild*). La première explique l'*existence originaire*, indépendante de *nous*, apparue dans toutes les synthèses réalistes; la seconde explique la reconstruction. Par ce « se faire », elle se convertit en Etre (*sich seiend*) et en Faire (*sich machend*), en subjectif et en objectif. L'effet par lequel elle pose un objet immobile est le même que celui par lequel elle pose une vie objective : la construction originaire revient donc à la raison objective. L'effet par lequel elle pose le sujet est le même que celui par

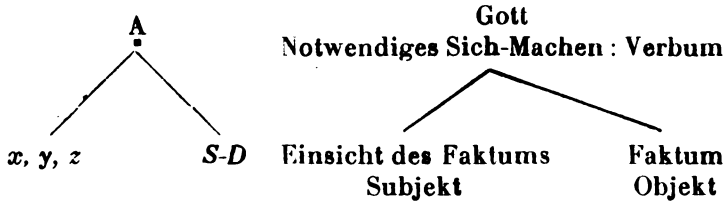
(46) *W.-L.* 1804, leçon 27, S. W. X, p. 304-307.

Digitized by Google

lequel elle pose le représenter comme tel (*das Bilden als Bilden*). Cette activité reconstructive revient donc à la raison subjective. Ainsi la raison se divise dans la Vie même de l'acte par lequel elle se fait intuitionnante, en « Etre » et en « Faire » : acte de faire l'Etre, comme fait et non fait (immobilité et activité), et de faire le Faire, comme originaire et non originaire (original et copie, construction et reconstruction).

On peut rapprocher ces différents moments des dénominations connues, l'En Soi étant mis en rapport avec l'Image par le Verbe. Le Verbe dans sa vie se « caractérisera » (47) lui-même et Dieu en opposant réciproquement à l'intérieur de lui ces deux éléments au moyen de l'« en tant que ». Il posera en conséquence l'Etre absolu, En soi (*nicht gemacht*) posant son image (*gemacht*) d'une part et l'image en tant qu'image, posant une image originaire (*Urbild*, loi objective) dont elle est la copie, ou image (*Nachbild*.. cf *Synthèse E⁴: Bild als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes, ein Gesetz des Bildes; x, y, z Einheit*). Bref, il posera l'En Soi, S D *Einheit* (*Faktum*) et la connaissance de l'En Soi, *x, y, z Einheit* (*Einsicht des Faktums*). Telle est, déduite de son principe, la disjonction originaire.

Ainsi est réalisé le schéma primitif.



Si l'on fait observer que toutefois il subsiste encore en fait ici une objectivation de la raison productrice, on répondra qu'il n'est attribué aucune valeur à cette objectivation factice et que nous en faisons abstraction pour nous confondre avec la Vie originaire de la raison. Nous sommes nous-mêmes raison absolue. Toutefois, je puis me laisser aller à objectiver tout ce rapport. Je m'abandonne alors à un fait sans principe (*Hiatus, Prinziplosigkeit des Soll*), car l'autonomie et la Liberté dans leur position nient la principiation réelle de l'Absolu et se posent comme absolument détachées de lui. C'est le fait de l'existence qui, étant par sa nature « concevoir », « caractérisation » de ce qui est, l'un par l'autre au moyen de l' « en

(47) Expression employée dans l'« *Anweisung zum seligen Leben* ».

Digitized by Google

tant que » (als), se sépare de la raison absolue (Dieu) pour se poser *comme un Moi spontané et autonome.* Ce Moi est le fondement du *« Je » par lequel je suis libre, si* je veux, de faire ou de ne pas faire *abstraction de l'objectivation.* Si je procède à cette abstraction, la *raison apparaît comme* absolument une. En même temps s'exprime *la genèse : c'est grâce* à la suppression de l'objectivation que *s'est produite* la représentation de la raison Une (unité qualitative). Com*me toute production* suppose le contraire de ce qui est produit, la *production de l'Un* suppose la suppression et par conséquent la posi*tion préalable* du divers. De même notre union avec l'intériorité sup*posait* la position et la suppression de l'extériorité. C'est en effet par l'abolition du divers que s'est produite l'unité qualitative. Mais l'intériorité est également Unité pure. L'objectivation et le divers sont donc un seul et même effet (affirmation qui nous est familière depuis 1801). L'hiatus entre le concept et l'Etre résulte de l'opposition du Verbe avec son propre Etre, et cette opposition, de la libre réflexion de l'existence sur elle-même en vue d'une complète intellection de soi. Le concept projette alors cet Etre qui lui est inconcevable et qu'il s'efforce à l'infini de décrire: cette répétition à l'infini ou quantitatibilité est le principe du divers. Pour ce Moi facticement projeté, cet hiatus sépare réellement Dieu du Phénomène, qui devient ainsi pour ce Moi un effet de la raison radicalement inaccessible dans sa source.

L'incompréhensibilité de l'Etre jointe à l'infinité de l'effort compréhensif constitue la matière du Phénomène. Elle est la condition permanente de sa forme, qui est concevoir. Cette forme nous l'avons, elle, conçue dans ses quatre termes : l'En Soi, son image, l'image originaire, l'image reproductrice, termes qui sont les quatre moments du « Se comprendre », ou l'Etre formel du Phénomène.

A l'intérieur de ce « Se comprendre » total, et par conséquent fini, subsiste le « se comprendre » infini ou matière de l'effet qui est condition de cette forme. De même que l'unité extérieure du Phénomène requiert pour sa genèse la diversité infinie (*la quantitabilité* supprimée devant l'un qualitatif), de même l'unité intérieure du Phénomène, comme « Se comprendre absolu », requiert une diversité, celle des quatre moments de ce comprendre, saisis indépendamment de l'unité comme des principes séparés:

1.) Point de vue de l'objet dans la diversité : *Sensibilité;* matérialisme.

2.) Point de vue du sujet comme identique à lui-même dans le divers : *Légalité, personnalité; formalisme, Kantisme.*

3.) Point de vue du sujet comme réduisant le divers à l'unité, et principe stable d'une action progressive dans le temps : *Moralité.*

Digitized by Google

4.) Point de vue de la Vie, représentation (*Bilden*) dans la Vie absolue qui ne revient à l'unité que par la moralité : *Religion.*

On peut enfin ajouter comme moment distinct, celui où s'effectue la synthèse quintuple :

5.) Le principe unissant tous ces principes dans la Vie absolue du Phénomène (le « Se comprendre absolu »): *Science* (49).

En chacun de ces points de vue se retrouvent avec une couleur différente les autres points de vue, et la diversité infinie. Il y a donc vingt-cinq moments fondamentaux du Savoir, nécessaires et exprimant la Vie de l'Absolu (50).

La *W.-L. 1804* telle qu'elle s'est déroulée sous nos yeux s'articule conformément à ces divisions. Elle contient cinq points de vue de la réflexion, contenant eux-mêmes chacun cinq synthèses quintuples. Elle compte ainsi vingt-cinq moments fondamentaux. La première partie ou doctrine de la Vérité embrasse deux points de vue qui constituent le « Comprendre » $= x$; la seconde partie ou Phénoménologie embrasse trois points de vue, dont les deux premiers constituent essentiellement le « Comprendre du comprendre » $= z$; le cinquième point de vue apporte la connaissance du lien synthétique $= y$. (Cf. Tableau, p. 136-137).

(49) Ces étapes constituent « les faits de la conscience »: « *Die Tatsachen des Bewusstseins* ». C'est le titre même de l'ouvrage de Fichte paru en 1810 et 1813.

(50) *W.-L. 1804*, leçon 28, S. W. X, p. 308-314.

Digitized by Google

CHAPITRE V

RAPPORTS DU TROISIÈME MOMENT DE LA W.-L. AVEC LE PREMIER ET LE SECOND VUE D'ENSEMBLE SUR L'ÉVOLUTION DE LA W.-L.

A. — La W.-L. 1804 et les expositions ultérieures de la W.-L.

Toutes les autres expositions de la W.-L., qui suivent celles de 1804 ont les mêmes fondements et reprennent la même conception de l'Absolu et du Verbe. Mais alors que la *W.-L. 1804* se donne pour tâche de s'élever jusqu'à l'Absolu, et de constituer une *Philosophia prima* (1), où sont institués dans la certitude les éléments fondamentaux du Phénomène, les œuvres ultérieures ont surtout pour objet de présenter conformément à l'aspect nouveau revêtu par la doctrine, une déduction du monde du Phénomène, monde sensible et monde intelligible. La *W.-L. 1810*, les *Données de la Conscience* de 1810, le *Système de Morale* de 1812, *la Logique transcendantale* de 1812, les *données de la Conscience* de 1813, l'esquisse inachevée d'une *W.-L.* en 1813, — répètent qu'il n'y a rien hors de l'Etre de Dieu, sinon le Savoir (Phénomène, Concept, Verbe) ; que le Savoir est l'Etre de Dieu hors de Dieu, la « manifestation »immédiate et *nécessaire* de Dieu, que le Savoir est genèse, entendement (comprendre, *Verstehen*), et que la W.-L. (Comprendre du Comprendre) n'est que le Phénomène ou Comprendre, dans sa plénitude. Rien d'essentiellement nouveau n'est donc apporté par toutes ces œuvres. Seul le point de vue religieux auquel la *W.-L. 1801* avait fait perdre, après la prédominance fugitive de 1799, toute autonomie philosophique, trouve cette fois-ci sa place parmi les Moments fondamentaux du Savoir. Comme l'avait fait prévoir la *W.-L. 1804* (2), il fournit une matière nouvelle à des

(1) *W.-L. 1804*, leçon 27, S. W. X, p. 305.
(2) *W.-L. 1804*, leçons 25 et 28, S. W. X, p. 291, 314.

Digitized by Google

expositions philosophiques. Par là s'explique l'intérêt particulier qui s'attache à l'*Anweisung zum seligen Leben* (3).

Les exposés nouveaux concernant le monde sensible, ou le monde intelligible, comme monde moral, limité par la sphère religieuse, reprennent au contraire sans grande modification dans leur contenu, sauf peut-être de ci, de là, quelques emprunts assez extérieurs à Schelling, les déductions de 1801. Si la sphère de la moralité n'est plus maintenant la plus haute sphère, elle demeure en elle-même à peu près sans changement. Que le contenu de la loi réalisée par l'action morale, dans le monde sensible, soit, comme en 1801, l'Etre même du Phénomène, support de l'Etre du Moi, ou la tendance absolue à l'Absolu, comme en 1798, il ne semble pas, bien qu'on l'ait cru, qu'il en résulte un recul encore plus marqué du formalisme (4).

Mais si l'évolution de la W.-L. s'achève en 1804, au moins dans ses principes, peut-on prétendre que, malgré cette évolution, la W.-L. soit restée fidèle à elle-même au point de n'avoir pas sensiblement modifié, en 1804, le système tel qu'il avait été exposé en 1801, et avant 1801?

Fichte n'a-t-il pas lui-même proclamé l'identité des exposés nouveaux et des exposés anciens : « L'ancienne exposition de la W.-L., écrit-il en 1806, est excellente et parfaitement suffisante... aussi doit-on comprendre qu'il ne faut attendre de moi aucune autre doctrine que celle autrefois publiée ». S'agit-il ici d'une fidélité au principe

---

(3) Publié en 1806, à peu près du même temps que les *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805), et l'*Ueber das Wesen des Gelehrten* (mai 1805), les trois ouvrages constituent une sorte de trilogie.

(4) Gurwitch, *Fichtes System der konkreten Ethik, op. cit.* — *La Sittenlehre*, comme tout point de vue particulier, se pose en elle-même absolument, c'est-à-dire comme se suffisant pleinement et ignorant tout des points de vue qui la surpassent. La seule différence dans l'attitude prise maintenant par le philosophe, c'est qu'il a conscience que l'affirmation absolue du fait qui sert de point de départ au *Sittenlehrer* ne peut être justifié par celui-ci et reste une supposition dont la W.-L. aura à contrôler l'exactitude et à déterminer la portée. La S.-L. se préoccupe simplement d'analyser le contenu et les conditions de possibilité d'un tel fait. Ce concept, parce qu'il est absolument premier, n'est la copie (*Nachbild*) ni d'un monde inférieur, ni d'un monde supérieur ; l'être qui en résulte constitue pour la S.-L. tout l'être, hors duquel il n'y en a point d'autre. Ce concept a beau, en réalité, être l'image de Dieu, la S.-L. ne doit rien en savoir à son point de vue, et son Absolu n'est pas autre chose que ce concept lui-même. La S.-L. est donc bien une science distincte de la philosophie. Aussi une philosophie dont le principe suprême n'est que la moralité, est-elle une philosophie inachevée, par exemple celle de Kant (Fichte aurait pu ajouter « et la première W.-L. »). (*S.-L. 1812*, S. W. XI, p. 1-5). De tout cela résulte 1° que le nouveau point de vue de la W.-L. a sur la S.-L. une importance aussi minime que possible (quoique non négligeable, puisque la vie présente est conçue comme préparation à la vie divine [p. 72]). 2° que le contenu de la Loi déterminé maintenant par Dieu, ne nous fait guère effectuer hors du formalisme un progrès plus marqué qu'en 1801.

Digitized by Google

du subjectivisme en général, à un point de vue opposé dans sa tendance à celui de Schelling — ou d'une identité des éléments mêmes de la doctrine, identité plus précise que la simple similitude des intentions et de « l'esprit » ?

B. — Rapports de la W.-L. 1804 et de la W.-L. 1801

§ I. — *Opposition entre le point de vue de la libre création et celui de la production nécessaire*

Il ne saurait être question que de comparer les procès analytiques entre eux, c'est-à-dire l'ensemble de la *W.-L. 1804*, avec simplement la première partie de la *W.-L. 1801*. A première vue, l'addition de quinze synthèses nouvelles, l'affirmation de Fichte que la méthode mise en œuvre ici est une nouveauté, constituent les signes extérieurs d'une différence et d'un changement.

La difficulté qu'il s'agit de résoudre est dans les deux cas toujours la même. Le Savoir n'est pas autre chose dans sa position, que différenciation au moyen de l'« en tant que ». Cette différenciation constitue l'acte absolu de la genèse; c'est la position d'un principe pour le principiat, par le principiat. Cet « en tant que » est acte d'absolue liberté. Liberté et genèse sont identiques. D'autre part, si c'est le principiat qui se pose à lui-même son principe, la condition du *Savoir du principe* est dans le principiat et non dans le principe. Mais alors c'est le principiat qui, à son tour, devient principe. Telle est la disjonction suprême qui oscille de la réflexion ou de l'énergie de la réflexion à l'En Soi. Doit-on en sortir? Peut-on en sortir? Telles sont les deux questions qui s'imposent à son sujet.

La réponse que leur apporte la *W. L. 1804* est-elle identique à

La réponse que leur apporte la *W.-L. 1804* est-elle identique à celle que leur apportait la *W.-L. 1801* ? Que non pas. Celle de la *W.-L. 1804* est positive ; celle de la *W.-L. 1801* est négative.

La *W.-L. 1801* raisonne de la façon suivante : A) *Doit-on en sortir?* On devrait en sortir, semble-t-il, pour éviter la contradiction du premier commencement, et établir partout l'Unité (ἓν καί πᾶν) dans la réalité du Savoir, comme dans son idéalité. Mais une telle unification conduirait à abolir l'acte spécial, ou l'autonomie de l'acte par lequel l'Absolu passe effectivement au relatif. Le passage ne peut se concevoir que par la liberté. A vouloir dépasser la disjonction, on s'interdirait finalement la genèse de la différence, on confondrait l'Absolu et le relatif, on rendrait inintelligible la subsistance de l'un et du multiple. Pratiquement, on aboutirait alors au fatalisme. Ces objections visent d'ailleurs à la fois Spinoza et Schelling.

Digitized by Google

B). *Est-il possible d'en sortir?* Il faudrait pour cela ou choisir un des deux termes, ou s'élever à un troisième terme, comme principe unique de disjonction. Dans le premier cas, si l'on choisit la liberté, comment expliquer qu'elle soit fixée, qu'elle ait un objet, qu'elle soit contrainte par une loi ? Si l'on choisit l'Etre, comment expliquer la mobilité, l'indépendance, l'autonomie, la Vie du Savoir? On devra donc dire : la liberté apporte la disjonction et l'union, en posant dans l'immédiatité du premier commencement, l'identité de l'Etre et de la liberté; mais cette identité synthétique présuppose au delà du Savoir, *realiter*, deux termes, la thèse, l'Etre, et l'antithèse, la Réflexion. On consacre ainsi l'absoluité du hiatus et de la disjonction.

Dans le deuxième cas, on recherchera, au delà de la thèse et de l'antithèse, une réalité unique qui les engendrerait immédiatement. Mais si une telle réalité existait, comment pourrions-nous la connaître comme telle, puisque nous ne pouvons nous élever, par l'autoconstruction, qu'aux seuls éléments du Savoir comme tels. Au delà de la disjonction originaire, la réalité suprême, si elle existe, est pour le Savoir exactement zéro. Ce serait d'ailleurs envisager là une hypothèse non seulement inutile, mais encore dangereuse, et contraire à l'esprit de la W.-L. En effet, on restaurerait ainsi la qualité occulte au delà du Savoir ; elle trouverait son refuge dans cet Etre inconnu, placé dogmatiquement à la racine des deux éléments constitutifs de celui-ci. Cette question une fois résolue, on devrait reconnaître que la difficulté n'est que reculée. Si en effet la réalité absolue engendre nécessairement la thèse et l'antithèse, on ne peut se flatter de conserver l'antithèse, qui exclut de sa position une nécessité niant son essence.

Si d'autre part on veut conserver à l'antithèse son indépendance fondamentale, en convenant qu'elle n'est pas nécessairement engendrée, on revient bon gré mal gré à la disjonction absolue et irréductible entre deux principes. L'absoluité de la disjonction est donc un insurmontable obstacle, car si l'on veut sauver la liberté et la réalité distincte des accidents, il faut admettre deux principes absolument séparés et un *hiatus* définitif, si l'on veut à tout prix un unique principe engendrant l'antithèse et la thèse. On doit ainsi supprimer en fin de compte la liberté, c'est-à-dire choisir entre l'un des deux termes, et l'on revient au premier cas.

La construction de 1801 a donc pour objet de démontrer l'absoluité définitive de la disjonction. En montrant que la liberté s'arrache de l'Etre d'une façon contingente pour le saisir par intuition, et que cet Etre n'est pas autre chose pour le Savoir que la présupposition de lui-même avant sa propre réalisation, elle ne prétend nullement faire sortir la liberté de l'Etre, car l'Etre exclut la contin-

Digitized by Google

gence, — mais marquer au contraire, par cet arrachement brusque, que la liberté est originairement séparée de lui. L'auto-construction révèle que le Savoir se pose librement et que l'Etre en tant qu'Etre anéantit le Savoir; elle rend impossible ainsi la conception d'un Absolu qui, au lieu de l'anéantir, le poserait.

Je ne puis poser que ce qui manque à la puissance autonome de mon Savoir, pour se poser soi-même dans sa subsistance, c'est-à-dire un Etre qui, tout en le rendant possible, n'en *contient* pourtant pas lui-même la possibilité. C'est cet Etre là que, malgré ma liberté, je ne puis *pas faire autrement* que de poser. Mais comment serait-on *obligé* de poser un Etre qui engendrerait la liberté même de mon Savoir, alors qu'un tel Etre ne pourrait être affirmé que dans un Savoir, dans une spéculation *librement* entreprise? La liberté ici se subordonnerait effectivement la connaissance d'une nécessité qui prétend tout subordonner à elle-même. La connaissance serait représentée comme issue nécessairement de l'Etre, et en fait cette représentation de la connaissance, qui est connaissance suprême, serait obtenue de façon contingente, c'est-à-dire indépendamment de cette même nécessité.

Comment prétendre éviter une telle contradiction entre la forme et le contenu de la connaissance, en soumettant la forme de celle-ci à la loi de son contenu, alors qu'*en fait* ce n'est pas le contenu, mais la forme qui, dans son autonomie, contient à elle seule le pouvoir d'engendrer la connaissance et avec elle tout son contenu? Nous sommes donc obligés de nous en tenir au fait, à la contingence; et si nous voulons réaliser l'accord entre « la parole et l'acte », c'est le contenu, source de nécessité, qu'il faut sacrifier à la forme, laquelle pose en fait la contingence du Savoir. Ainsi l'hiatus a une valeur absolue, l'existence est tout entière subordonnée à la liberté; le Savoir ordinaire (simplicité) et le Savoir transcendantal (duplicité) sont l'un et l'autre également contingents; l'autonomie du concept est le premier commencement réel. Tel est le « dernier mot » du Savoir « qui porte en lui le sceau de son achèvement ».

On comprend parfaitement par là que Fichte ait pu écrire en 1804 : « La connaissance de la nécessité interne absolue (qui unit l'Absolu et le Savoir ou Phénomène) est ce qu'il y a d'absolument obscur pour la connaissance qui se rebelle ici de toutes ses forces, se refusant à abandonner jamais la liberté, et tâchant si elle ne peut la sauver pour elle-même, du moins de lui trouver un refuge en Dieu » (5). Cette résistance est aussi ce que Fichte appelle « l'opiniâtreté « (*Hartnäckigkeit*) de l'idéalisme.

(5) *W.-L. 1804*, leçon 17, S. W. X, p. 223.

Digitized by Google

La *W.-L. 1804* raisonne au contraire de la façon suivante :

A). *Doit-on sortir de la disjonction?* — La disjonction de la liberté et de l'Etre, disjonction entraînant la contingence du passage de l'essence à l'existence, doit être dépassée, car l'impossibilité de combler l'*hiatus* irrationnel qui semble séparer l'Absolu du Phénomène, est contraire au principe essentiel de la W.-L. formulé dès la *Recension d'Enesidème*, celui de la genèse à partir d'un premier principe (6). Cet *hiatus*, en effet, n'est pas autre chose que l'arrêt absolu de la genèse, qu'une projection de réalités dont on ne peut rendre compte et qui constituent ainsi de vraies qualités occultes. Admettre l'absoluité de cet *hiatus*, c'est partir dans la spéculation d'un fait (*Tatsache*) et non d'un acte (*Tathandlung*) (7), car l'affirmation de l'absoluité de la conscience dans sa position repose sur la conscience elle-même et est purement « factice ». Aussi ne peut-elle se justifier par elle-même; ce fait et la conscience pure tout entière n'étant que l'*effet* d'un principe caché en lui-même, éternellement actif et se suffisant à soi dans l'éternité, principe qui, lui, est véritablement *Tathandlung*. On voit de quelle façon adroite se retourne contre la *W.-L. 1801*, et *a fortiori* contre les expositions antérieures, le reproche de dogmatisme que celles-ci adressaient aux philosophies tendant à supprimer l'irrationalité du passage de l'Absolu à l'existence et plaçant dans celui-là le fondement nécessaire de celle-ci. La *W.-L. 1804* se présente comme une application à outrance de la règle de la genèse.

B. *Est-il possible d'en sortir?* — Moins que jamais la philosophie ne peut se contenter d'une pure affirmation de fait. En vertu de l'extension qu'elle donne au principe de genèse, elle doit prouver ses propres suppositions. La *W.-L. 1801* limitait elle-même la valeur de l'affirmation de la conscience ; par son auto-construction du Savoir, elle anéantit celui-ci devant le Non-Savoir et affirme ce dernier comme position absolue.

Mais pour admettre la réalité de l'hiatus entre l'Absolu et le Phénomène, elle doit au contraire donner une valeur absolue à l'affirmation de la conscience. Il y a là une contradiction qui implique pour être résolue une démarche nouvelle. On pourrait répondre, sans doute, que si l'on *suppose* comme vraie l'absolue contingence de l'acte d'autocréation d'où surgit l'existence, toute affirmation au sujet du passage de l'essence à l'existence ne pourra être prononcée que par la conscience autonome, et aura néanmoins une validité absolue, conformément à l'hypothèse qui fait de la conscience un fondement

(6) *W.-L. 1804*, leçon 15, S. W. X, p. 211.
(7) *W.-L. 1804*, leçon 13, S. W. X, p. 194.

Digitized by Google

absolu. Il y aurait là un accord complet entre la parole et l'acte, la forme comme le contenu de la connaissance étant contingence. Cet accord se révélerait aussi dans celui du fondement réel et du fondement idéal : le premier commencement de notre Savoir transcendantal est contingence absolue et la découverte finale de notre Savoir est celle d'une liberté absolument contingente comme fondement de tout Savoir.

Ainsi l'on s'explique que le début de la science, que la première affirmation de la vérité soit une supposition, c'est-à-dire une libre projection de cette vérité. La vérité ne s'impose pas en vertu d'une nécessité métaphysique immanente, mais elle est librement voulue.

Ce dernier trait, qui illustre la valeur pratique de la W.-L., semble légitimer définitivement le point de vue de 1801. A tel caractère moral de l'individu, correspond telle supposition, l'un et l'autre résultant d'une décision de la liberté, qui exprime ainsi son degré. Il est impossible d'interpréter cet accord de la parole et de l'acte comme une apparence qui ne serait au fond qu'un cercle vicieux où la supposition fonde ce qui la justifie, car l'auto-construction du Savoir, en faisant entrer dans la Lumière tous les éléments qui conditionnent le Savoir depuis son origine, éclaire les conditions de possibilité de cette supposition elle-même. Or l'auto-construction du Savoir a fait effectivement entrer en lui autre chose que la simple énergie de la réflexion, requise par l'acte pur de la supposition. Elle y a fait rentrer l'Etre sans lequel, faute de contenu, la supposition ne se produirait jamais. Mais elle n'a jamais fait pénétrer en lui la notion d'un engendrement nécessaire de l'énergie subjective par l'Etre. Au contraire, l'auto-construction s'est achevée avec cette connaissance que l'Etre niait l'énergie de la supposition et de la construction. L'Etre a donc tracé à l'auto-construction elle-même sa limite, et nous avons pu ainsi *réaliser la certitude* qu'il n'y avait pas d'autres ingrédients du Savoir, qu'un Etre qui n'en contient pas la possibilité et qu'une liberté absolument contingente.

A ces considérations, la *W.-L. 1804* objecte qu'une supposition est sans doute nécessaire au départ de tout Savoir, mais que la nécessité même de cette supposition doit nous laisser supposer que l'énergie subjective, source de toute projection, a malgré sa contingence propre une origine nécessaire. Et à moins d'estimer que la révélation extérieure de l'Etre est radicalement indifférente ou étrangère à celui-ci, il y a lieu par une construction nouvelle, d'examiner le rapport de toute l'auto-construction à l'Etre qui se réalise et se révèle par son moyen. En d'autres termes la *W.-L. 1801* a cru achever l'auto-construction, alors qu'elle l'a interrompue brusquement par ignorance. Le philosophe était le jouet d'une projection, parce qu'il ignorait sa raison ou sa loi; cette projection ou arrêt de la genèse, l'a

Digitized by Google

arrêté lui-même dans sa propre genèse du Savoir. Le rapport originaire des deux termes projetés comme Absolus, Etre et Liberté, restait ainsi caché. Toutefois, comme aucune qualité occulte ne devait subsister, cette *interruption* même de la genèse a été considérée comme son achèvement ultime, et l'hiatus a été érigé en absolu. La *W.-L. 1804* ne pourra donc démontrer l'insuffisance du point de vue de la contingence qui est celui de 1801, qu'en prouvant le caractère inachevé d'une construction qui, selon la *W.-L. 1801*, portait le sceau de son achèvement, et qu'en achevant elle-même cette construction. De fait, la *W.-L. 1804* ajoute trois nouveaux points de vue à ceux de 1801.

On prouvera la nécessité de poursuivre la construction :

1.) En considérant l'Etre construit (*Synthèse B*[3]).

Même si l'auto-construction nous a révélé l'identité absolue de l'Etre en lui-même et de l'Etre construit en nous, nous devons admettre que cet Etre en nous est formellement une simple *image* de l'Etre hors de nous. L'identité de la copie et de l'original vient de ce qu'il n'y a dans la copie rien qui ne provienne de nous (en tant que différents de l'Etre), mais que tout, au contraire, est déterminé en elle par l'Etre. Nous dirons donc : « Si l'on réussit effectivement à construire la forme ou l'image de l'Etre (*Soll..*), on doit (*so muss..*) reconnaître qu'elle est fondée dans l'Etre, et non hors de lui dans un prétendu Moi autonome (8) ».

Nous sommes engagés par là à poursuivre l'auto-construction pour réaliser, dans une connaissance certaine, ce qui est projeté dans cette proposition hypothétique, — sous peine d'enlever toute leur valeur aux résultats obtenus dans la construction de la Vérité.

2.) En considérant la nature de l'auto-construction.

L'auto-construction est principiation idéale. Par cette principiation, l'énergie de la réflexion dans la position du principe fait du principiat, c'est-à-dire d'elle-même, un principe par rapport à la connaissance du principe. Cette subordination est d'autant plus grave que la W.-L. a professé au début comme un axiome que l'essence du principe était *connaissance de soi*. Le principe de la connaissance du principe se poserait donc en fait (*Tun*) comme le premier principe au moment où l'on affirme (*Sagen*), grâce à lui, l'existence d'un autre principe supérieur. La *W.-L. 1801* considère cette disjonction comme insurmontable. Comment pourrait-on considérer la disjonction comme l'effet de la connaissance, alors que sans cette disjonction il n'y a pas de principiation idéale, donc pas de connaissance du

(8) *W.-L. 1804*, leçon 17, S. W. X, p. 223.

Digitized by Google

tout. Elle semble par conséquent être moins un effet que la nature même de la connaissance, à tel point que la cessation de cet effet est l'abolition de la connaissance elle-même devant l'Etre mort = O.

A cette remarque, la *W.-L. 1804* objecte que si l'on se figure, dans l'abolition de la connaissance devant l'Etre, se confondre avec celui-ci, par la suppression de tout ce qui appartient au sujet, on se trompe du tout au tout. Dans cette négation d'elle-même, la connaissance en effet se maintient comme connaissance de l'Etre, possible par la négation du connaître, conditionnée par celle-ci, et projetée en conséquence hors d'elle. Avec la connaissance est conservé son effet qui est la projection; et cet effet nous sépare de l'Etre véritable, au moment même où nous croyions le saisir. On estimera ne plus être le jouet de cet effet, en posant le principe, non dans le Savoir qui projette et par rapport auquel le principe projeté est seulement négativement déterminé comme Non-Savoir, mais dans l'Etre indépendant de cette projection; en rejetant la négation sur le Savoir lui-même, comme Non-Etre de l'Absolu, ce qui correspond, pense-t-on, à une affirmation positive de l'Absolu. Mais là encore, on est dupe d'une illusion; l'effet de la conscience subsiste encore malgré tout par rapport à l'Absolu projeté. Précisément lorsque l'Absolu est positivement déterminé comme Par Soi, il demeure qualité occulte, Lumière inaccessible, qui nie toute représentation de lui-même issue temporellement d'un acte étranger à lui, issu de l'acte par lequel nous nions le Savoir pour faire surgir dans celui-ci un concept de l'Etre, concept né de l'énergie de la réflexion.

On reste donc enfermé dans la conscience autonome, mais alors on n'a pas le droit d'énoncer une loi qui réglerait, hors de la conscience même, le rapport entre l'Absolu et la conscience. *Pour la conscience,* — et c'est là une proposition qui s'impose nécessairement à elle, si elle ne peut sortir d'elle-même, — la conscience est autonomie absolue, position contingente, et le passage de la non-conscience à la conscience est absolument libre. Mais peut-on étendre cette affirmation au passage, antérieur à la conscience, de l'essence de l'Absolu à l'existence, tant qu'on n'est pas certain de s'être débarrassé de tous les éléments qui sont relatifs à la conscience et n'appartiennent pas à l'Absolu lui-même? Or cette affirmation de l'hiatus absolu de la liberté n'est-elle pas un effet de la conscience ? A-t-on le droit d'assimiler l'effet de la conscience, à l'effet de l'Absolu qui produit la conscience elle-même? Si l'on voulait justifier une telle affirmation par la souveraineté inéluctable du point de vue de la conscience, il vaudrait mieux revenir franchement à l'idéalisme de la première W.-L. et nier tout Etre de l'Absolu, indépendant de la conscience.

La *W.-L. 1801* a parfaitement raison d'affirmer que l'Absolu au-

Digitized by Google

quel elle parvient n'est qu'un Etre formel, ou la forme de l'Absolu dans le Savoir ; par là elle marque très justement le caractère idéaliste de la représentation qu'elle se donne de l'Etre, le caractère précaire et relatif des déterminations qu'elle lui attribue. Mais elle a tort de transférer au rapport réel de l'Absolu *in se* et de la forme du Savoir hors de cet Absolu, le rapport qu'*elle* (la conscience) aperçoit entre la forme du Savoir et son contenu. Par là est conférée à l'Absolu une qualité qui ne lui revient pas. L'Absolu reste toujours, en effet, déterminé comme une Unité *qualitative*, comme une immobilité *qui nie la quantité ou le Savoir*. L'effet de la conscience subsiste là où il était convenu qu'on l'abolirait. Le règne de l'hiatus absolu est donc au fond celui de la qualité occulte, un aveu d'impuissance par où se trahit l'inachèvement de l'auto-construction. L'autonomie de l'existence du Savoir, érigé en principe absolu de l'existence en général, rabaisse le principe à n'être jamais pour le Savoir qu'une reconstruction du principe, reconstruction qui nie sa valeur de principe. Qu'est-ce en effet qu'un principe, sinon ce qui engendre, ce qui produit. Or toute l'énergie de la construction, toute la force du connaître loin d'être rattachée au principe, est posée en dehors de lui, et le principe lui-même n'étant conçu que comme négation de cette énergie, quelque chose hors du principe conditionne ce dernier. Sans la liberté, hors de lui rien ne *naît*. Malgré toutes les affirmations contraires, il est en fait posé comme Etre mort. Il est posé de la sorte par l'auto-genèse ou principiation idéale. Or le rôle de celle-ci est de poser le principe comme effectivement principe, et non comme négation de la principiation ou de l'engendrement. Elle manque donc par là à sa mission et s'attribue faussement la propriété d'une énergie qui en fait lui vient de la Vie de l'Absolu.

L'hiatus est peut-être l'acte par lequel se constitue la conscience, mais ce n'est pas une raison pour lui ôter le caractère d'effet de la conscience. Il faut entendre par là qu'il résulte de l'énergie autonome par laquelle agit la conscience. On comprend alors que nous ne sommes nullement autorisés à placer cet hiatus entre l'Absolu et l'énergie elle-même. Et l'on peut formuler cette proposition hypothétique : « Si l'hiatus est l'effet et non la cause de la conscience, sa validité en soi doit être anéantie ». La contingence doit donc être abolie dans la position originaire de l'énergie de la conscience pure. Il ne peut rester alors qu'une cause nécessaire de cette énergie. Or la nécessité appartient à l'Etre éternel. L'Etre doit donc devenir réellement principe et posséder une puissance d'engendrement qui constitue sa vie. Le pouvoir de principiation, l'énergie propre que s'attribuait l'effet (*Vernunfteffekt*) dans l'ignorance de sa racine, — comme auto-création de soi, soutien de sa propre durée etc.., fait alors retour à l'Etre, d'où elle avait été arbitrairement arrachée. C'est ici

Digitized by Google

seulement que se réalise la négation de ce qui nie l'Etre, et que se réalise *ipso facto* pour nous la Vie nécessaire, comme source de notre conscience. Alors la disjonction qui subsistait en 1801 est abolie, et l'immédiatité est substituée à la médiatité.

La *W.-L. 1801* déduisait le caractère du Savoir transcendantal (Duplicité du Savoir) du caractère possédé par le Savoir ordinaire : le Savoir transcendantal était contingent parce que le Savoir ordinaire était contingent. On voit par là jusqu'à quel point elle restait esclave de la « facticité ». On confondait ainsi les conditions de la réalisation de l'existence de l'Absolu, avec le fondement réel de cette existence. Elle calquait l'ordre logique de cette réalisation sur son ordre chronologique. Parce que l'auto-construction et son résultat, l'image de l'Absolu, n'arrive pas à se fonder tout entière dans cet Absolu même comme sa manifestation nécessaire et immédiate, la contingence qui est la condition du Savoir ordinaire et de la W.-L. *in specie*, devient non seulement la condition, mais le fondement dernier du Savoir absolu. L'auto-construction, au lieu de transformer le dernier résultat en commencement réel, et réciproquement le premier commencement idéal et « factice » en conséquence, accorde à ce dernier une valeur réelle. Nous n'arrivons donc jamais à nous fonder dans l'Absolu, ni le Savoir absolu lui-même.

Mais il est évident qu'un tel Savoir ne saurait exister, s'il n'est pas *immédiatement* fondé dans l'Absolu. Et il ne peut être l'expression immédiate de l'Absolu que s'il apparaît comme échappant à toutes les conditions qui le médiatisent et le séparent de l'Absolu. Il faut donc que, au lieu d'être subordonné à toutes ces conditions, conformément à l'apparence, — ce soient ces conditions qui lui soient subordonnées. On aboutit alors à ces propositions hypothétiques : 1.) « Si le Savoir absolu est, il doit être une révélation immédiate de l'Absolu. Une révélation immédiate, donc inconditionnée et nécessaire ». 2.) « Si le Savoir absolu est une révélation nécessaire et immédiate de l'Absolu, il doit ne dépendre que de l'Absolu, et toutes les conditions auxquelles il paraît lié ne sont que des dépendances nécessaires de sa nécessité d'exister. »

Le Savoir ordinaire, la liberté qui s'y manifeste, et la libre W.-L. *in specie*, appartenant à ces conditions, dépendent dans leur existence de la nécessité d'exister du Savoir absolu. L'auto-construction ne sera donc achevée que lorsque l'apparence qui fait du Savoir ordinaire le fondement du Savoir transcendantal, se sera dissipée pour nous laisser apercevoir dans ce dernier le fondement du premier, — que lorsque, par un renversement du pour au contre, le premier commencement apparaîtra comme effet éloigné, et le dernier résultat comme premier commencement éternel, que lorsqu'enfin la médiatité se sera complètement effacée devant l'immédiatité. Ce

Digitized by Google

renversement s'effectue parce que le rapport de finalité vient s'ajouter au rapport simple de condition à conditionné, pour transformer la condition en moyen, et le conditionné en cause finale immuable et immanente (9).

Et cette cause finale qui est en même temps la pleine activité productrice de l'Absolu est *ipso facto* cause productrice des moyens qui lui sont nécessaires. Comme le lieu du Savoir ordinaire est celui de la disjonction, il était impossible, en concluant de lui au Savoir transcendantal, de supprimer celle-ci dans ce dernier; et tant qu'on ne supprimait pas cette disjonction dans le Savoir transcendantal, on ne pouvait s'apercevoir de sa vraie nature comme émanation directe de l'Absolu. On ne pouvait pas, en conséquence, voir en lui le fondement du Savoir ordinaire, ni conclure de sa vraie nature à la vraie nature et au véritable rôle du Savoir ordinaire. C'est donc parce que la disjonction n'était pas surmontée dans la duplicité, qu'elle ne l'était pas non plus dans la simplicité (10). Mais dès que l'*hiatus*, la médiatité comme moyens de construction du principe, sont fondés dans le principe, comme le moyen de la connaissance absolue de soi qu'il enveloppe nécessairement, la Vie nécessaire du principe apparaît comme comprenant en elle la totalité de l'auto-pénétration de soi. Alors la preuve que le principe produit nécessairement le Savoir dans sa simplicité est que dans le Savoir double, où nous saisissons la Vie absolue, ce principe apparaît comme produisant nécessairement cette connaissance (10 *bis*), résultant du Savoir double. Comme cette duplicité ou pénétration absolue est la Vie immédiatement nécessaire de l'Etre, le Savoir dans sa simplicité est produit nécessairement, car la nécessité du premier degré est impliquée par la nécessité du second.

On conclut ainsi du Savoir transcendantal au Savoir ordinaire. Alors les *moyens* de la construction, donnés nécessairement par la Vie, ne sont plus au fond indépendants comme les fondements autosuffisants et nécessaires de son existence, mais sont seulement comme des conséquences nécessaires de sa nature. L'opposition entre la contingence de la forme et la nécessité du contenu est abolie parce qu'elle est déduite du contenu comme un moyen de son existence, parce qu'elle est déduite de la forme nécessaire de l'auto-genèse qui

---

(9) « L'existence absolument, quel que soit son nom, sous sa plus basse, comme sous sa plus haute expression, n'a pas sa fin en elle-même, mais dans une fin absolue, celle-ci : « Le Savoir absolu doit être! » (*W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 290).

(10) Et cette disjonction a pu être surmontée précisément parce que l'Absolu *est* en nous et que sa nécessité nous conduit.

(10 *bis*) Connaissance de la production nécessaire.

Digitized by Google

ne peut exister que par la liberté d'un côté, mais qui est entièrement posée d'un autre côté, par l'Absolu.

Ainsi, parce que la duplicité nous permet de pénétrer la disjonction comme phénomène nécessaire, nous pénétrons du même coup la disjonction dans la simplicité (S D *Einheit*), la disjonction dans la duplicité (*x, y, z Einheit*) et la disjonction de la simplicité et de la duplicité (S D *Einheit* + *x, y, z Einheit*) comme effet du Phénomène. Si dans le *temps*, la simplicité fonde toujours la pénétration absolue par la duplicité, dans l'*éternité*, cette pénétration absolue fonde la simplicité et le temps lui-même. C'est le cercle fermé de la principiation idéale et de la principiation réelle, de la quantitabilité ou répétition infinie dans la réalité (*Wirklichkeit*) et de l'éternelle production dans la sur-réalité (*Ueberwirklichkeit*), qui constitue la Vie *immédiate* de l'Absolu immuable.

Sans doute, la *W.-L. 1801* déclare-t-elle qu'une fois posée la liberté, celle-ci ne s'éteint pas comme l'éclair fugitif, qu'elle subsiste et que sa persévérance implique la nécessité de tout son développement : « La Vie vit nécessairement ». Mais il n'y a rien de commun entre cette nécessité et celle de 1804. La Vie vit nécessairement, sans doute, mais *à condition d'être posée*, l'insurmontable disjonction est donc toujours au fondement.

La subsistance de la liberté n'a pas sa source dans la puissance de l'Absolu, mais dans sa propre puissance, celle du *Soll* (*Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer*) (11). Cette nécessité enveloppe peut-être la simplicité du Savoir, mais enveloppe-t-elle aussi sa duplicité, puisqu'il faut, selon la *W.-L. 1801*, une création nouvelle (*neue Schöpfung*) pour passer de l'une à l'autre? Même au cas où la nécessité s'étendrait à la duplicité, on conclurait toujours du Savoir simple au Savoir double, et le premier commencement véritable continuerait d'apparaître comme pur résultat.

Mais toute cette argumentation ne sous-entend-elle pas une supposition que récuserait la *W.-L. 1801* ? Nous disions en effet que si l'auto-construction doit construire le principe, elle doit le construire comme principe, c'est-à-dire comme Vie engendrant nécessairement sa manifestation. Ne postule-t-on pas ainsi dans la prémisse la nécessité qu'il s'agit de prouver? La *W.-L. 1804* répondrait qu'on ne peut concevoir la validité de la construction sans une telle supposition; — qu'elle ne conteste pas au surplus que son commencement soit supposition. Une supposition est nécessaire tant que la construction n'est pas achevée. L'achèvement de la construction aura pour effet d'ailleurs de nous montrer pourquoi elle était nécessaire. Mais à cet

(11) *W.-L. 1804*, leçon 16, S. W. X, p. 219.

Digitized by Google

égard même, la *W.-L. 1804* est bien supérieure à la *W.-L. 1801* qui elle aussi présupposait son résultat dans sa description factice initiale (*Synthèse A*[1]). La *W.-L. 1801* en effet au lieu de viser à supprimer cette supposition comme telle, ce qui aurait conduit à abolir l'absoluité de la contingence du Savoir, ne pense qu'à la produire génétiquement, « si bien qu'il n'est pas étonnant que la supposition étant absolue, elle la retrouve comme absolue dans le résultat de sa déduction » (12).

L'opposition de la *W.-L. 1801* et de la *W.-L. 1804* pourrait se caractériser comme l'opposition entre le problème de la limite et celui du fondement, qui est considéré par la *W.-L. 1804* comme le problème dernier. Celle-ci est donc nécessairement, pour une part, une réfutation de la *W.-L. 1801* dans la mesure où la limite doit pouvoir être légitimement franchie pour que nous puissions poser un fondement valable.

Jusqu'ici notre examen des différences séparant les deux W.-L. n'a porté que sur la possibilité et la nécessité, aperçues en 1804, d'ajouter à l'auto-construction considérée comme achevée en 1801, de nouvelles synthèses et de nouveaux points de vue de la réflexion. Il reste à savoir si cette addition, et si le résultat de cette addition, (c'est-à-dire la déduction de toute l'auto-construction déjà opérée aux deux premiers points de vue de la réflexion), n'a pas pour effet de modifier le rapport et le contenu mêmes des synthèses effectuées au cours de ces deux premiers moments. Le parallélisme entre les deux premiers groupes de synthèses des deux W.-L. est-il aussi parfait qu'on peut le croire en premier lieu?

Tout d'abord, la substitution de la nécessité inconditionnée de l'Absolu à la contingence de la liberté, comme fondement réel du Savoir, a pour conséquence de modifier la nature du rapport qui relie entre elles les synthèses successives. Celles-ci continuent toujours à s'opposer l'une à l'autre comme le réalisme à l'idéalisme, mais idéalisme et réalisme ne sont plus entendus de la même façon. En 1801, le centre des synthèses idéalistes était dans l'acte absolu de la Liberté : *Wenn.... Soll...*, celui des synthèses réalistes dans la détermination matérielle de la Liberté par l'Etre : *So Sein*. En 1804, le centre de la synthèse idéaliste, est celui de la synthèse réaliste de 1801, c'est-à-dire la nécessité (*so muss...*) conditionnée par le *Soll...* La synthèse réaliste dont le centre est dans une nécessité indépendante d'un *Soll*, nécessité *inconditionnée*, non seulement quant au contenu, mais quant à sa forme, n'a aucun correspondant dans les synthèses de 1801. Nous avons là une indication utile pour ré-

(12) *W.-L. 1804*, leçon 11, S. W. X, p. 173.

Digitized by Google

soudre la question suivante : la première partie de la *W.-L. 1801*, qui compte dix synthèses et deux points de vue comme la première partie de la *W.-L. 1804*, ne s'élève-t-elle pas par là au même résultat, c'est-à-dire à l'absolue intériorité?

Considérons la *Synthèse* E^2, synthèse suprême de la *W.-L. 1801*. L'Absolu y est affirmé comme absolue position, comme s'il rejetait en définitive la dénomination extrinsèque de Non-Savoir et se posait comme *Von*. Mais nous n'atteignons en réalité par là que l'*An Sich*, l'En soi dans l'extériorité, non l'*In Sich*, c'est-à-dire l'En Soi dans son intériorité. L'affirmation de l'Absolu comme se posant par lui-même indépendamment de la liberté qu'il contraint et nie, est l'affirmation de l'*An Sich* par la négation du *Nicht An Sich*. Cette unité, affectée encore par la disjonction de l'Entendement (*Verstandes Einheit*), atteint tout au plus le niveau de la synthèse réaliste C^2 de 1804, où l'En Soi énergiquement pensé nie immédiatement la valeur de toute vision extérieure à lui et s'affirme comme se construisant lui-même. Mais la *Synthèse* C^2 de 1804 contient même un réalisme plus fort que la *Synthèse* E^2 de 1801, car l'indépendance de l'Absolu à l'égard de la liberté en 1804, fait de la position de l'Absolu en nous une auto-construction où l'Etre est aperçu comme apportant lui-même la Lumière et par conséquent déjà, comme principe producteur immanent de la connaissance absolue et de ses conditions. En 1801, l'Absolu posé dans la synthèse suprême, ne contient même pas la possibilité de cette connaissance. Cette forme de l'Absolu qui surgit en nous indépendamment de la liberté, reste toujours explicitement un produit de celle-ci. L'Absolu n'intervient pas pour produire le Savoir, mais simplement pour lui *imposer* son empreinte; et c'est en cette *empreinte subie du dehors* que consiste toute l'indépendance de la connaissance absolue à l'égard de la liberté. Rien ne montre mieux que cette passivité l'extériorité à l'Etre dans laquelle nous maintient la *W.-L. 1801*. La nécessité de l'Absolu reste alors *sentiment*, contrainte (*Zwang*), discipline, loi. En 1804, elle devient intuition, Lumière, jouissance, béatitude : il n'y a plus dans la Vie opposition de l'intérieur et de l'extérieur. En 1804, l'Absolu nous engendre, en 1801 il reste, au sens le plus strict, notre objet. Fichte a beau affirmer en 1801 que la liberté et l'Etre sont une seule et même chose sous deux aspects différents, inséparables, que tout Etre est Savoir, que partout règne la Vie, l'Esprit, l'Intelligence, cette affirmation n'est d'aucune façon réalisée dans le résultat de la dialectique. Celle-ci en reste à une espèce de réalisme dogmatique. Ne pouvant sortir de la dualité, la *W.-L. 1801* doit opérer un compromis provisoire et défectueux entre l'idéalisme et le réalisme, aller de l'un à l'autre tout en laissant subsister entre eux un abîme infranchissable. Elle ne peut en rester à l'idéalisme qui rend impossible

Digitized by Google

l'être des opposés; elle s'élève en conséquence jusqu'au réalisme. Mais ce dernier nie la possibilité du premier (l'Etre ne contient même pas la possibilité de l'intuition); il nie l'intuition (ou du moins la vérité de ses affirmations) tout en la laissant subsister et avec elle, par conséquent, l'Etre des opposés (13).

Comment est-il possible qu'un même nombre d'actes de réflexion et de synthèses n'élève pas la *W.-L. 1801* aussi haut que celle de 1804? La *Synthèse E*^{5} de la *W.-L. 1804* répond à cette difficulté. Par elle, nous savons qu'à chaque point de vue du Phénomène, les autres points de vue sont présents, mais colorés d'une façon particulière. Chaque point de vue correspond à une couleur du prisme de la conscience dans lequel la Lumière une s'est réfractée. La *W.-L. 1801* ne s'élève pas au-dessus de la *Synthèse E*^{2} du deuxième point de vue de la réflexion, c'est-à-dire à la *Synthèse A*^{3} de la *W.-L. 1804*, ce qui correspond à la position inconsciente du troisième point de vue. Celui-ci est marqué par la *projectio per hiatum* de la genèse, ou principiation idéale, c'est-à-dire par l'affirmation de la *projection per hiatum* comme ayant une validité en soi. Les dix synthèses de la *W.-L. 1801* se produisent donc dans la couleur de ce point de vue et partout l'absolu *hiatus*, la *projectio per hiatum* sont traités comme l'ultime et pure expression du vrai rapport des choses (14). Le résultat de la construction pose l'absolue contingence et l'Etre mort.

Au contraire, les dix premières synthèses de la *W.-L. 1804* sont colorées par le point de vue 5, qui est celui de la Vie et de la principiation réelle ; l'hiatus y est simplement posé comme un phéno-

(13) *W.-L. 1804*, leçon 11, S. W. X, p. 174. — « Par la reconnaissance de la Vie absolument immanente, l'intuition est anéantie en ce qui concerne son explicabilité génétique, — et cela dans un système de connaissance purement génétique. La Vie immanente est, en effet, enfermée en elle-même et toute réalité est absolument enfermée en elle. Alors, non seulement il est impossible de savoir *comment elle peut en venir à une intuition qui l'objectiverait et l'extérioriserait, mais encore on conçoit qu'elle ne doit jamais arriver à une telle intuition...* Quelle que soit l'opiniâtreté, avec laquelle on se tienne à la conscience immédiate de cette intuition, nous n'en sommes nullement avancés, car ce n'est pas cette conscience dans sa « facticité » qu'on conteste ici. Il *est seulement affirmé et prouvé que non seulement elle est inconcevable, mais encore qu'elle est conçue comme impossible.* C'est la vérité de son affirmation en soi qui est contestée, non l'apparence vide en elle-même. » (p. 175) : « Ici se trouvent les deux termes suprêmes de disjonction, la Vie extérieure et la Vie intérieure à la Vie, forme existentielle immanente et forme existentielle émanente, opposés absolument l'un à l'autre, séparés par un infranchissable abîme et par une contradiction réciproque dont nous venons de faire réellement la connaissance... » — P. 177: « On a vu que l'Idéalisme rend impossible l'existence des opposés et par conséquent est délibérement unilatéral ; le Réalisme, au contraire, ne compromet du moins pas l'Etre de son opposé. Mais il en fait un être inconcevable, et érige par là son insuffisance, dont il tire avantage — en principe d'une W.-L. où tout doit être conçu génétiquement... »

(14) *W.-L. 1804*, leçon 23, S. W. X, p. 277.

Digitized by Google

mène du Phénomène. La couleur qui affectera toute la construction se décèle dès la première synthèse. On s'explique ainsi l'importance des synthèses factices A[1]; pourquoi elles paraissent déjà impliquer le résultat de toute la construction, et comment l'on peut de leur seule comparaison inférer la différence qui sépare deux théories dont le développement est parallèle.

§ II. — *La W.-L. 1804 comme théorie générale de l'évolution de la W.-L.*

Si la *W.-L. 1804* révèle un incontestable changement dans la doctrine, elle fournit d'autre part entre les différents « moments » traversés par celle-ci un lien d'unité. — Par le troisième moment, nous sommes sortie définitivement de la médiatité et sommes revenus à l'intériorité au moyen d'une synthèse du sujet et de l'objet dans un Absolu supérieur et à la conscience pure et à l'objectivité morte. Cet Absolu est par rapport à la conscience pure de soi une véritable Egoïté objective, — à la fois transsubjective et transobjective — et ainsi apparaît un concept analogue à cet égard (à cet égard seulement) à l'Esprit hégélien.

Si l'on considère dans son ensemble l'évolution de la W.-L., elle apparaît comme une réalisation progressive de ce point de vue suprême. Elle n'apparaît de la sorte que si l'on se place à ce point de vue lui-même. Suivant le troisième Moment de la W.-L., en effet, nous sommes, dans l'immédiatité du point de départ, conscience « factice » qui s'ignore dans sa racine. En conséquence, cette conscience se pose absolument et pose absolument son effet, qui est de projeter sa propre énergie (D) et l'En Soi (S) dans un rapport réciproque dont elle n'arrive point à s'affranchir, ni à rendre compte.

A son point de départ en 1794, la W.-L. se trouve devant la disjonction inéluctable de l'énergie subjective et de l'En Soi. Comme elle a pour objet la genèse du Savoir à partir d'un principe unique, elle ne peut rester dans cette disjonction; mais parce qu'elle en ignore la racine, elle doit choisir l'un de ces termes comme premier principe. La condition du Savoir réel étant l'énergie d'un Moi autonome, la W.-L. placée au point de vue du Moi fini en général choisit l'énergie du Moi et non l'Objet (le Non-Moi) comme absolu. C'est le Moi pur, défini comme autonomie de la conscience pure de soi. La négation à laquelle elle procède, du Non-Moi toujours uni à elle dans le fait de l'expérience, l'invite à croire qu'elle s'est élevée au-dessus du « fait » et qu'elle est parvenue à la *Tathandlung*. En réalité, nous

Digitized by Google

savons maintenant qu'elle s'est contentée d'affirmer par la conscience « facticement » posée, l'absoluité de cette conscience. Sous prétexte que rien ne peut être, en fait, qui ne soit immédiatement *pour cette* conscience (*Récension d'Enesidème*), elle reste enfermée dans le fait, ignore sa production, ne se reconnaît pas comme l'effet originaire de la raison (15). Mais si dans cette « *projectio per hiatum* », la conscience ne rend pas compte d'elle-même, elle ne peut pas non plus rendre compte du Non-Moi, également projeté *per hiatum* et éliminé d'autre part arbitrairement. C'est pourquoi elle le réintroduit « facticement » suivant un procédé apagogique. Le caractère de la première philosophie se trouve donc défini conformément à l'unilatéralité de l'idéalisme, par l'affirmation arbitraire de l'absoluité du Sujet (= D [x]).

Ce premier moment croit exprimer l'intériorité pure. Mais cet idéalisme absolu, unilatéral, engage la W.-L. dans une suite de difficultés dont la principale est le conflit du théorique et du pratique. Ce conflit a trait effectivement à l'Objet, au Non-Moi arbitrairement éliminé, puis réintroduit. Il se complique de l'impossibilité, contraire au dessein primitif de la W.-L., de fournir une genèse de l'univers. La W.-L. est par là rejetée dans la disjonction de l'énergie et de l'En Soi (S. D. *Einheit*), mais elle penche maintenant du côté de l'En Soi. Elle est poussée à sortir du Moi pour trouver dans une *force étrangère* un Absolu actuel comme substrat immobile de l'univers. La W.-L. choisit maintenant le deuxième terme comme absolu : l'objet (= S [z]). C'est une revanche de l'extériorité. La W.-L. s'oriente alors vers un réalisme contraire à ses premières aspirations. N'étant sortie, en effet, ni de la facticité, ni de la médiatité, l'Absolu n'est qu'un Etre mort, projeté, extérieur. Ce qu'il y a de suprême en moi n'est plus l'intuition, mais le sentiment, la contrainte (*Zwang*) de la certitude. En vain Fichte se débat-il contre cette « mort » qui marque l'extériorité, en vain proclame-t-il la souveraineté partout de la Vie et de l'Intelligence; la contradiction de la parole et de l'acte est des plus vives dans ce réalisme entaché d'idéalisme, où la position de l'absolu hiatus « tue » l'Absolu et lui enlève la possibilité de son auto-création dans la Vie, juste au moment où est affirmée la Vie, comme auto-création absolue.

Nous sommes sans doute sur la voie d'un réalisme véritable, puisque la W.-L. s'efforce déjà pendant la construction de faire abstraction de la conscience et qu'elle considère ainsi l'énergie du concept comme venant en second lieu dans l'ordre de la réalité. Mais comme l'*hiatus* place cette énergie tout entière hors de l'Absolu, la Vie qui

(15) *W.-L. 1804*, leçon 13, S. W. X, p. 194.

Digitized by Google

appartient à ce dernier ne peut réunir en un ces deux termes disjoints. Si la W.-L. se place dans l'énergie, alors l'Etre s'anéantit ; si elle se place dans l'Etre, alors elle perd l'énergie.

La W.-L. reste ainsi plongée dans la médiatité, dans l'effet. Il faut donc encore s'élever plus haut pour réaliser la genèse réclamée. De la conscience, on doit en conséquence faire une abstraction totale, et à cette fin abolir l'hiatus au lieu de l'ériger en Absolu. La *projectio per hiatum* peut alors se comparer au « principe de raison » (*Satz des Grundes*) du premier moment grâce auquel le Moi projetait hors de lui le Non-Moi comme cause de ce qu'il trouvait en lui indépendamment de son énergie. Comme dans le premier Moment on affirme que cet Etre projeté n'a aucune réalité, du moins sous la forme où il se présente. Néanmoins, il n'est plus un simple reflet du Moi, mais une image de l'Absolu, distinct du Moi qui en projette l'image. De plus, comme dans le second moment, on affirme que ce qui projette n'est pas la souveraine réalité. Enfin la négation de l'hiatus ou de la mort abolit la « facticité » de la création contingente, au profit de la nécessité de l'Etre, tandis que l'Absolu et la Vie se rejoignent dans l'immédiatité productrice du Fait. L'Absolu n'est plus dans la conscience pure, D (x), ni dans l'Etre mort S (z), mais dans l'Absolu vivant, Unité (y), qui est intériorité comme D et qui nie la conscience pure autonome comme S. Ce qu'il y a de suprême n'est pas l'identité intérieure du Moi, niant en elle-même la possibilité du Phénomène (représentation, limite), qui en serait la déchéance; ce n'est pas non plus la contrainte sentie; c'est une intériorité qui nous dépasse et à laquelle nous participons; c'est une union avec une nécessité qui nous affranchit, une Lumière qui nous délivre, qui n'est ni intuition intellectuelle, ni sentiment, mais intuition rationnelle, jouissance, béatitude.

La W.-L. a maintenant achevé son développement, après s'être modifiée progressivement dans un cadre immuable, celui du subjectivisme, sous l'influence de l'impérieuse maxime de la genèse. Mais s'il y a continuité dans la méthode et dans l'esprit, il y a un changement considérable dans la mise en œuvre et dans les résultats. Si toutes les déterminations du réel ont toujours leur source dans le libre déploiement de la seule activité subjective, cette activité ne se suffit tout de même plus, elle requiert non seulement un *substrat*, mais encore un *principe* au-dessus d'elle, à la fois transobjectif et transsubjectif. On peut alors observer un renversement du pour au contre, un passage de l'extrême idéalisme à l'extrême réalisme, au moins dans les principes. A cet égard, les trois moments de la W.-L. se présentent moins comme des confirmations successives d'un seul et même point de vue, que comme la réfutation successive, les uns par les autres, de points de vue différents. C'est seulement après

Digitized by Google

la réfutation du point de vue précédent, que le suivant paraît compléter le premier, pour l'embrasser avec d'autres éléments dans une synthèse plus vaste.

C'est seulement *après coup*, qu'il est possible de parler d'achèvement, car au fur et à mesure qu'ils apparaissaient, chacun de ces points de vue se posait comme définitif, immuable, absolument suffisant, « portant en soi le sceau de son achèvement ». C'est cette absoluité qu'il faut commencer par détruire, lorsqu'on prétend « achever » ce qui s'affirmait déjà comme parfait. Et cette destruction revient, somme toute, à ruiner l'absoluité et la primauté solennellement proclamées de certains principes, à détruire un ordre de leur hiérarchie, qui était considéré comme l'essentiel. Si donc on considère l'évolution *en train de se faire*, on sera amené à proclamer contre Fichte lui-même, la solution de continuité la plus complète entre les différents « moments » de la doctrine. On expliquera les déclarations de Fichte par la nécessité polémique de voiler les transformations les plus légitimes, aux yeux d'adversaires prêts à dénoncer la rétractation, la palinodie ou le plagiat. Mais si l'on considère l'évolution *une fois faite*, on éprouve le sentiment qu'elle était nécessaire, qu'elle se présente comme un déroulement logique, une sorte de phénoménologie interne n'ayant rien de comparable avec une succession de changements accidentels. Le résultat de l'évolution est de fournir la loi et la justification de cette évolution. Bien mieux, l'absoluité que s'arrogeait chaque point de vue, au fur et à mesure de leur apparition, se trouve elle aussi justifiée et apparaît comme nécessaire. Chaque point de vue s'isole en effet dans sa sphère et colore de sa nuance propre toute la réalité, chacun d'eux s'affirme comme suffisant, tant que la dialectique n'a pas découvert son défaut, et fait surgir le point de vue supérieur. C'est dans la synthèse définitive qu'ils apparaissent comme des « moments » d'une seule et même évolution logique continue.

Cette duplicité d'aspect, — jointe à la difficulté de préciser les limites de chaque moment et l'articulation précise de la doctrine en chacun d'eux, — explique la diversité des interprétations.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LE VERBE

C'est aussi par ses résultats que la *W.-L. 1804* manifeste son originalité par rapport aux exposés plus anciens. Elle ménage une place spéciale au point de vue religieux. Elle apporte une nouvelle théologie rationnelle qui comprend une théorie du Verbe et une preuve ontologique renouvelée.

A. — Le Verbe et la liberté

Rôle de l'inintelligibilité dans l'intellection absolue

La *W.-L. 1804* nous a unis par sa dialectique à l'existence vivante de Dieu. Cette Vie, éternelle source du Savoir, créatrice de toute chose, racine de toute raison et de toute réalité, c'est le *Verbe* éternel comme Dieu lui-même et contemporain de lui. Au commencement était le Verbe, le *Logos*, écrit Fichte, reprenant et commentant l'Evangile de Saint Jean (1). Au commencement, c'est-à-dire originairement et avant toute durée temporelle, Dieu ne créa pas et n'eut besoin d'aucune création; mais il y avait le Verbe et par lui toutes choses furent créées. Le Verbe était au commencement près de Dieu, cela signifie que hors de l'Etre de Dieu, intérieur et caché en soi même, objet du concept, il y avait son existence que nous pouvons saisir de façon « factice »; et celle-ci existe nécessairement de par son essence intérieure.

Cette existence que *nous* seulement distinguons et séparons de l'Etre, est originairement dans l'Etre, inséparable de lui, l'Etre lui-même. Comme la manifestation nécessaire du Verbe est la forme ou réflexion, le Verbe peut être ainsi appelé la forme. Il tient, par conséquent, la place du second principe, sans être toutefois en rien

(1) *Anweisung zum seligen Leben* (1806), leçon VI, S. W. V, p. 480 sq.

Digitized by Google

comparable au Non-Moi du premier moment, ni à la liberté formelle du deuxième moment qui se créait elle-même absolument. Dans le Verbe, le Moi absolu (l'ancien premier principe du premier moment) est saisi dans sa vivante production. De même que l'Absolu ne peut pas ne pas le produire, de même ce Moi absolu ne peut exister sans se manifester par la réflexion. La nécessité du « Se comprendre », qui n'était posée en 1801 que par la liberté, est maintenant posée par l'Absolu lui-même. Partout et à tous les degrés se manifeste en conséquence la nécessité interne de l'Absolu. Ce n'est plus l'union et l'opposition originaires de l'Etre et du Non-Etre, c'est la Vie hiérarchiquement antérieure à cette opposition, source de cette opposition, qui pose nécessairement toute l'auto-construction jusqu'à sa clarté absolue. Cette Vie nécessaire de l'Absolu qui est présente partout et jusque dans la divisibilité infinie de la réflexion, c'est l'Amour : « C'est l'Amour indestructible qui entraîne la réflexion à travers l'éternité et l'étend en une éternité vivante ». (2). L'Absolu se manifeste nécessairement dans la Vie, et la Vie nécessairement dans la liberté : « Que la liberté apparaisse est la loi et l'essence intérieure de la raison » (3). En 1801, la liberté passait déjà au second plan, elle n'était plus elle-même la souveraine réalité, mais garantissait par elle sa propre réalité dont elle était la source. En 1804, non seulement elle n'est plus la fin, mais sa réalité n'est garantie qu'autant qu'elle est posée comme moyen par une raison supérieure à elle. De Phénomène, elle devient phénomène du Phénomène.

La Vie, créatrice dans sa manifestation, ne passe pas tout entière dans sa manifestation. La condition de sa manifestation est la non manifestation de l'intelligible, l'inintelligible. La connaissance requiert l'opposition, et celle-ci l'immédiate impénétrabilité de l'Etre, qui est l'Etre même de ce qui pénètre et connaît. Cette inintelligibilité est la matière même de l'effet de la raison. Elle est, avec le divers infini, la réalité qui rend possible la forme de l'intelligibilité, laquelle n'est pas l'infinité, mais la quintuplicité. Un autre aspect de la même inintelligibilité est l'impossibilité de savoir pourquoi l'existence est conscience. L'existence dans sa manifestation étant hors de l'Etre et non en lui, le Savoir peut, quand il se construit, remonter jusqu'à sa source où il se trouve *déjà donné*, mais non pas plus haut jusqu'à l'explication de ce fait nécessaire. Là se trouve une limite absolue qui traduit l'hétérogénéité du concept avec sa source, ou avec son

(2) *Anweisung zum seligen Leben*, leçon 6, S. W. V, p. 480 sq. — Leçon 10, p. 541 sq.
(3) *W.-L. 1804*, leçon 27, S. W. X, p. 307.

Digitized by Google

Etre. Bien que le problème du fondement se soit substitué à celui de la limite, il subsiste une limite à l'intérieur de notre connaissance possible du fondement. Supposer que cette limite puisse être abolie un jour, c'est poser, avec la suppression de l'opposition, celle du Savoir lui-même. On ne pourrait résoudre l'énigme de l'existence, sans faire évanouir toute existence. La totalité matérielle du comprendre est déterminée dans l'idéalité, mais irréalisable, car sa réalisation abolirait précisément l'intelligibilité. Ainsi la forme du comprendre qui est Tout achevé, est conditionnée par une matière qui est comprendre infini et inachevé, et l'achèvement de cette infinité serait l'abolition même de la forme en tant que forme. L'opposition de l'intelligibilité et de l'inintelligibilité fonde celle de la « réalité » et de la « surréalité », qui est une des conditions de la preuve ontologique réalisée par la *W.-L. 1804* (4).

Puisque le Verbe est originairement identique à Dieu, mais que son essence est de s'en distinguer (en même temps que la distinction s'évanouirait l'existence), il y a deux Etres: un Etre antérieur au concept qui est Dieu, — un Etre postérieur au concept: l'Etre du Phénomène. L'Etre de Dieu n'est pas un substrat de la Vie autre que la Vie, car un tel substrat serait mort. Il est la puissance intérieure autosuffisante à laquelle s'oppose la manifestation de la Vie au dehors. Cette opposition est l'*acte* même de sa manifestation. D'autre part, l'acte dans son éternelle identité est négation de l'opposition : *Esse in mero actu* = *lebendiges sich Schliessen*. C'est pourquoi le Savoir qui pose et abolit l'intuition est manifestation de Dieu. Bien qu'en Dieu, l'Etre ne se distingue pas de la Vie, l'Etre de la Vie dans sa non-séparation d'avec la Vie, n'est pas aboli, il subsiste précisément dans cette identité de la Vie sans laquelle celle-ci n'ayant ni stabilité, ni immutabilité, s'évanouirait dans le Rien, bref, ne serait pas (5).

L'Etre, distingué de la Vie, est l'Etre *du* ou *pour* le Phénomène. Ainsi, quand je dis : le mur est, « *Est* » n'est pas le mur lui-même, car cet « *Est* » distingue, par la troisième personne, ce mur comme quelque chose d'*Etant*, indépendamment de lui. Bref, cet « Est » se donne pour une caractéristique extérieure de l'Etre autonome, pour son image, pour l'existence (*Dasein*) extérieure du mur, comme son Etre hors de son Etre. Cet Etre est l'Etre postérieur du concept, issu de l'acte de sa distinction. Il est Absolu dans la divisibilité, c'est-à-dire *pour le Phénomène* (qui voit). Comme il n'est qu'un Etre *pour le concept*, il n'est bien que l'Etre *du Phénomène* (Etre qui

(4) *W.-L. 1804*, leçon 28, S. W. X, p. 313-314. — *Anweisung zum seligen Leben*, leçons 4 et 5, S. W. V, p. 447-465; leçon 8, p. 507 sq.
(5) *Anweisung...*, leçon 3, S. W. X, V, p. 442 sq.

Digitized by Google

apparaît). L'Etre du Phénomène et l'Etre de l'Absolu sont toutefois matériellement identiques. Seule les distingue la forme d'extériorité. Il n'y a donc pas de Phénomène sans la forme qui distingue; et comme le Phénomène n'est pas lui-même autre chose que cette forme, on doit dire que le seul mode possible d'exister est forme de différence.

L'Etre existe signifie qu'il est distingué de l'existence, distinction qui ne peut avoir lieu dans l'Etre un et fermé en lui-même, mais hors de lui. Hors de lui il n'y a que le Phénomène ou existence. L'existence doit donc se saisir, se connaître et se représenter comme simple existence, poser et représenter en face d'elle-même un Etre absolu devant lequel elle s'anéantit. C'est là une représentation, une conscience. Le Phénomène est donc nécessairement conscience (6).

Toutefois il y a là une argumentation exotérique qui suppose le problème résolu. Son *nervus probandi* est en effet cette affirmation que l'existence réside seulement dans sa propre distinction à l'égard de l'Absolu. Cette proposition doit être prouvée. La *W.-L. 1804* apporte une construction qui réalise cette preuve, et dont il est facile d'indiquer maintenant le principe. L'Etre du Phénomène et l'Absolu sont identiques, mais distingués par la forme ; l'image est Mort, effet détaché de la Vie, tandis que l'Absolu est Vie. En énonçant cette proposition, je pose dans mon concept une image de l'Absolu vivant, donc une image de l'Absolu et de sa manifestation; mais toute cette représentation étant elle-même image doit s'anéantir devant la Vie véritable. L'extériorité à la Vie était visible en effet dans cette image, en ce que nous séparions l'Etre de sa Vie (manifestation) pour les rapporter ensuite médiatement l'un à l'autre. Il faut poursuivre l'anéantissement de l'image, jusqu'à ce que se manifeste l'immédiatité qui restaure la Vie de l'Etre. Ainsi l'on parviendra à ce que réclame Jacobi, c'est-à-dire à dévoiler l'Existence (*Dasein zu enthüllen*) (7).

B. — Nouvelle argumentation ontologique

La *W.-L. 1804* est, en même temps qu'une révélation du Savoir à lui-même, qu'une déduction des différents points de vue du Savoir, qu'une justification du premier principe comme fondement à la fois transobjectif et transsubjectif, — une immense preuve ontologique, qui par la simple marche de sa dialectique, réalise d'une

(6) *Anweisung zum seligen Leben*, leçon 3, S. W. V., p. 438 sq. — *Transzendentale Logik* (1812), leçon 11, S. W. M. IX, p. 200-201 ; 204-205.

(7) *W.-L. 1804*, leçon 14, S. W. X, p. 236. — *Anweisung...*, leçon 5, S. W. V., p. 471. — Die *Tatsachen des Bewusstseins*, S .W. IX, p. 567.

Digitized by Google

part ce qu'exigeait la preuve dogmatique « *per Ens realissimum* », prévient et surmonte d'autre part toutes les objections qui furent adressées à celle-ci.

Les deux premiers points de vue de la réflexion qui constituent la Doctrine de la Vérité, établissent la possibilité du concept de Dieu; non point sa simple possibilité logique (la parfaite cohérence du concept) ce qui aux yeux du Kantisme est sans signification, — mais sa possibilité réelle, fondée sur une synthèse *a priori* immédiate, dont l'intuition rationnelle de la réalité supra-sensible nous fournit le moyen. Si l'existence est liée nécessairement au concept, l'une ne peut être sans l'autre dans la pensée elle-même. Ainsi la W.-L. nous donne en une seule image, immédiatement unis et indistinguables, Dieu et son existence. Et cette image elle-même constitue l'existence immédiate de Dieu (*Synthèse E²*).

Les trois autres points de vue qui constituent la Phénoménologie réalisent à proprement parler la preuve, car en eux seulement, « la méthode devenant créatrice » (8), opère le passage de la modalité *existence* à la modalité *nécessité* (intériorité). La dialectique démontre que le concept de Dieu institué par la doctrine de la Vérité est bien le concept réel et positif de Dieu, c'est-à-dire que ce n'est pas *nous*, mais Dieu lui-même qui le pose; bref, que l'existence posée est bien l'existence de Dieu. *Ce qu'est* l'existence (quiddité), est-elle une réalité sensible, comme celle des Thalers, ou une réalité plus raffinée, moins « barbare », dirait Hegel (9), cette question n'est point tranchée par un postulat, comme chez les dogmatiques et chez Kant lui-même, mais résolue par une preuve. En même temps est démontré : 1.) que la Pensée absolue étant l'existence, l'ordre de l'existence n'est pas hétérogène à celui de la Pensée; 2.) que la Pensée et l'Etre sont identiques et que par conséquent la nécessité de la pensée est identique à la nécessité des choses. Comme les objections à la preuve se ramènent aux trois suivantes : possibilité du concept de Dieu, hétérogénéité de l'existence et de la pensée, différence de la nécessité de la pensée et de la nécessité des choses, toutes les objections possibles se trouvent par là réfutées. C'est la Vie de l'Absolu elle-même qui se réalise par cette réfutation.

Comment sommes-nous sûrs que c'est bien la Vie de l'Absolu elle-même? En ce que nous la vivons effectivement par là comme clarté absolue, intellection parfaite, jouissance et béatitude; en ce que pour y parvenir nous avons dû faire abstraction de tous les éléments qui nous constituent comme sujets distincts d'elle.

---

(8) *W.-L. 1804*, leçon 22, S. W. X, p. 267.

(9) Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. § 51.

Digitized by Google

§ I. — *Les deux premiers points de vue et la preuve* A CONTINGENTIA.

Les deux premiers points de vue donnent un concept de l'Etre nécessaire et posent son existence en allant du conditionné à la condition absolue, elle-même inconditionnée. Leur objet étant la découverte de l'Etre nécessaire, on peut comparer tout ce procès à celui de la preuve *a contingentia*. Mais celle-ci, dans la recherche de la condition absolue, laisse le plus souvent à l'Absolu l'aspect revêtu par le conditionné ; elle fait, au fond, du monde sensible le véritable Absolu, puisque loin de nous élever au supra-sensible, elle solidifie ou sensibilise l'Absolu (10). Elle n'abolit pas l'effet, en nous élevant à la cause. Une telle preuve ne peut être utilisée que si l'on s'en sert comme moyen pour essayer de concevoir l'Absolu dans son opposition avec le monde relatif. C'est sous cet aspect qu'elle se présente en effet dans l'*Anweisung*, où elle ne nous sert qu'à « penser l'Etre avec rigueur » (11).

Précisément dans l'auto-construction du Savoir, aux deux premiers points de vue, nous n'arrivons à la cause que par l'abolition de son effet. En même temps que nous obtenons un *concept* de l'Absolu, l'effet de ce concept à l'égard de l'Absolu se trouve aboli par la connaissance que nous prenons de cet effet. On échappe ainsi aux vices relevés par Kant dans la preuve *a contingentia* : d'abord, notre affirmation au sujet de l'Absolu n'est pas arbitraire, puisqu'elle résulte inéluctablement d'une pénétration de nous-mêmes suivant la nécessité intérieure de notre pensée; nous ne confondons pas ainsi la nécessité objective et la nécessité subjective, puisqu'il n'est nulle part question d'une autre nécessité que de celle qui est éprouvée en *nous*, par *nous*. En second lieu, l'Etre auto-suffisant auquel nous aboutissons n'est pas le résultat d'un acte arbitraire de la raison, ignorante de soi, qui clorait la régression à l'infini par impuissance à la poursuivre. Elle résulte au contraire d'une connaissance complète de la raison, qui détermine exactement sa puissance, découvre ses limites, et les *éprouve* précisément au moment où elle rencontre l'Absolu. On ne fait non plus aucun emploi arbitraire ou transcendant du principe de causalité, puisqu'il s'agit de trouver dans la pensée le fondement immanent de la pensée, de même que Kant trouvait dans l'unité synthétique le fondement des catégories. Si, toutefois, on pose un Absolu extérieur à la pensée, alors, ou l'on convien-

(10) Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), S. W. V, p. 216-217.
(11) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, 3e leçon, S. W. V, p. 438.

Digitized by Google

dra de la nécessité d'une démonstration supplémentaire pour prouver que cet Absolu produit la pensée (ce sont les trois derniers points de vue de 1804) ; ou, tant que l'on en restera strictement au seul deuxième point de vue de la réflexion, on posera cet Absolu, non comme une cause, mais comme une limite, un en soi. Bref, une nécessité *nous contraint* de poser le Non-Etre du concept comme Etre se suffisant à soi. Quant à affirmer que ce concept d'auto-suffisance est lui-même produit en nous par l'Absolu (la Lumière est genèse), c'est là une simple hypothèse, qui loin de constituer le nerf de notre preuve, devra être elle-même prouvée. Elle constitue un point de vue supérieur non démontré, d'où l'on pourra ultérieurement contempler l'auto-construction. Mais celle-ci, *en fait*, n'a pas encore dépassé le concept de limite, ce point où « l'absolu *hiatus* et la *projectio per hiatum* se produisent et sont posés comme la pure expression rationnelle du vrai rapport des choses » (12). Demander pourquoi cette limite de la pensée est posée comme Absolu plutôt que comme néant équivaudrait à demander si la Pensée, quand elle est limitée, est limitée par Rien. Dans ces deux premiers points de vue n'intervient pas la notion d'*Ens realissimum*. C'est en effet, hors de l'Etre qu'est cherché à ce moment-là le fondement de toutes les réalités, c'est-à-dire du Savoir.

Fichte semble ainsi confirmer Kant, pour lequel le concept d'*Ens realissimum* ou de totalité des conditions, apte seulement à faire reconnaître *a priori* à la raison un Etre comme inconditionné ne nous garantit pas l'impossibilité d'un Etre inconditionné autre que celui-là. Nous obtenons effectivement ici un Etre absolu qui ne possède nullement en lui la possibilité de toutes les déterminations du Savoir, et du Savoir en général, lequel constitue la *réalité* (*Wirklichkeit*) ou l'ensemble de l'expérience.

Cette connaissance de l'Absolu comme en soi, et de l'origine des choses, est rendue possible chez Fichte par un moyen terme qu'on ne trouve pas dans la *Critique :* l'expérience suprasensible sous forme de sentiment de l'Etre, ou de sentiment de certitude. Pour Kant la connaissance spéculative et la certitude morale se réfèrent à deux critères absolument étrangers l'un à l'autre; la première requiert uniquement une intuition (intellectuelle ou sensible) par laquelle la réalité, soit phénoménale, soit nouménale, pénétrerait elle-même dans notre connaissance; la seconde se réfère, en dehors de toute intuition, au sentiment de l'obligation, et les hypothèses spéculatives que nous pouvons fonder sur lui ne font absolument rien pénétrer de la réalité dans notre faculté de connaître. Pour Fichte, le fonde-

(12) *W.-L. 1804*, leçon 23, S. W. X, p. 277.

Digitized by Google

ment de la certitude dans la connaissance spéculative n'est pas autre chose que le fondement même de la certitude morale, et l'activité qui détermine les objets de connaissance sensible, à la réalité desquels nous croyons, est la même que celle qui détermine les fins que notre sentiment de certitude morale nous oblige de réaliser : c'est la même activité de l'intuition. Il résulte de là que la spéculation qui part de l'Idée de l'Etre suprasensible projeté comme absolument réel, en fonction de l'exigence morale, n'est plus une spéculation enfermée dans les besoins du sujet, et qui, après son point de départ, s'opère d'une façon indépendante de cet Etre même. Elle s'effectue, au contraire, sous la pression continuelle et immédiate de cet Etre, pression qui s'exprime par le *sentiment* et conditionne l'enchaînement nécessaire (*Gebundenheit*) de la dialectique. L'auto-construction fait pénétrer en nous la réalité véritable, dépouillée de la forme sensible, et elle apparaît comme substrat commun du monde sensible et du monde supra-sensible, du sentiment sensible et du sentiment intellectuel.

A l'expérience sensible s'oppose alors, non l'intuition de la loi morale, mais une autre « expérience » non sensible (13). La Pensée reçoit ce que Kant lui refusait, une matière suprasensible pour sa spéculation. Au delà de l'entendement, la raison retrouve, d'une autre façon, la réalité que, dans la *Critique*, la sensibilité seule, par l'intermédiaire du schématisme, lui fournissait. Mais, — et c'est un trait caractéristique, — cette réalité est fournie à la raison de la même façon qu'elle est fournie à la sensibilité, c'est-à-dire *du dehors*, par une affection. La nécessité rationnelle reste un *pâtir*, nécessité *subie* qui se réfère à la catégorie de l'existence. Ce qui diffère, dans la réalité sensible et dans la réalité supra-sensible, ce n'est pas la façon dont l'Etre nous *est offert*, car dans les deux cas il est *donné*, mais c'est la manière dont *nous* le *recevons*, c'est le degré de la réflexion. Et au premier degré aussi bien qu'au dernier, l'Absolu reste tout aussi *extérieur* au Savoir, — du moins pour le deuxième ou troisième point de vue de la réflexion.

§ II. — *Passage à l'analogue d'une preuve* PER ENS REALISSIMUM. — *Principe du passage de la modalité existence à la modalité nécessité.*

A ce règne de la modalité existence, qui caractérise les premiers points de vue, et spécialement la *W.-L. 1801, arrêtée* définitivement

(13) *W.-L. 1804*, leçon 8 (*sub finem*), S. W. X, p. 152 : « *Diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält... das göttliche Leben.* »

Digitized by Google

à ceux-ci, vont mettre fin les trois derniers points de vue qui réalisent spécifiquement la preuve *per Ens realissimum*.

Quand nous avons examiné simplement la forme de la doctrine, nous avons vu comment Fichte démontrait la possibilité de s'élever plus haut en proclamant l'inachèvement de la construction considérée comme achevée. Une conclusion analogue sera obtenue, si l'on examine la matière, c'est-à-dire la *nécessité sentie* (*Zwang, Gefühl*). Puisque toute nécessité intérieure de la Pensée, d'après le second point de vue de la réflexion, repose sur un *pâtir*, le pâtir lui-même *doit* être dépassé, si la pensée affirme qu'il doit l'être.

La pensée ne peut en effet formuler cette obligation que parce qu'elle est elle-même *obligée* de la formuler. C'est la contrainte extérieure qui, ici, réclame *dans la pensée* un affranchissement à l'égard de cette contrainte. Il n'y a donc dans cette exigence rien qui contredise au fondement de certitude sur lequel repose la validité objective de toutes les affirmations du sujet (14). Tout ce que je suis obligé de faire dans la Pensée (sous la condition d'une libre réflexion) m'est imposé par l'Etre. Or je suis obligé de poser l'Etre comme *In Sich, Von Sich*, etc..., et de dire qu'il embrasse tout être, tous les êtres puisqu'il est Un et partout ce qu'il est (c'est le substitut de l'*Ens realissimum*). Je dois donc, dans cette mesure, poser en lui le fondement de tout ce qui existe. Je dirai alors : la Pensée de *l'Etre*, le Savoir absolu doit être fondé dans l'Etre, d'une façon qui lui est conforme, c'est-à-dire éternellement, et sans changement, de façon nécessaire. Cette assertion, c'est la Pensée, le Savoir qui la pose à l'intérieur de lui-même. Mais il ne dit rien à l'intérieur de lui, sans une contrainte subie de la part de l'Etre. Donc c'est l'Etre lui-même qui me contraint, moi ou le Savoir, de poser dans cet Etre le fondement de la Pensée absolue, c'est-à-dire de poser l'identité de la Pensée et de l'Etre. Ainsi l'affirmation factice, à l'intérieur de l'existence, de la nécessité posant en soi cette existence est possible seulement parce que cette nécessité affirmée est réelle en dehors de notre affirmation, sa réalité même rendant possible notre affirmation.

Le W.-L. est ici d'accord au fond avec le Kantisme anté-critique et Jacobi. Dans son écrit « *Du seul fondement de la preuve pour une démonstration de l'existence de Dieu* », Kant avait déclaré, hautement approuvé par Jacobi, que nous n'étions pas certains de l'exis-

(14) « Pâtir » semblerait plutôt exprimer *Leiden* que *Zwang*, mais la contrainte a sa source dans le pâtir, et ce dernier terme convient parfaitement au *sentiment* par lequel s'exprime la contrainte. La catégorie de l'existence est celle de la passivité. Maïmon avait déclaré : il n'y a nulle part de nécessité objective proprement dite, car celle-ci se réduit à une contrainte subjective (*Subjektiver Zwang*).

Digitized by Google

tence de Dieu, parce que nous possédions un concept impliquant par essence son existence, ou contenant dans sa possibilité la réalité, — mais parce que Dieu existe, que la Pensée de Dieu est en nous et la Pensée elle-même en général. Il indiquait également, ce qu'avait déjà dit Spinoza, que la démonstration de l'existence ne donnait pas la certitude de Dieu, mais que cette certitude préexistait à elle; enfin, que cette démonstration, pour être légitime, doit, non pas déduire l'être du possible, mais prouver que le possible suppose l'être nécessaire comme sa condition (15). Chez Fichte, le pâtir, sentiment de certitude et existence, précède et conditionne la démonstration nécessaire. Mais dès que nous effectuons la démonstration et connaissons par elle que la Pensée est nécessairement posée par Dieu, nous attribuons à la Pensée une énergie qui la détache de Dieu. Nous serions ainsi ramenés au mode dogmatique de prouver, si l'on ne démontrait pas en même temps que l'énergie de la démonstration est celle même de Dieu, l'existence vivante en nous. Par là se referme le cercle : il n'aurait pas été possible de prouver Dieu si Dieu n'avait pas existé, c'est-à-dire n'avait pas posé la Pensée en général.

§ III. — *Possibilité d'une preuve de l'existence nécessaire.*

On est parti du caractère inconditionné de l'*Esse* (*Von Sich*) pour affirmer que son existence n'est soumise à aucune condition étrangère à lui. Si son existence est auto-connaissance absolue et que toutes les déterminations de la réalité sont posées par et en vue de cette connaissance absolue, l'Absolu doit être ce qui rend possible la preuve de son existence nécessaire. D'une part l'*Ens realissimum* comme tel (comme source de tout le réel) apparaît comme la conclusion de la démonstration. D'autre part la démonstration n'est possible que si l'Etre existe (16), qui la rend possible. On pourrait croire ainsi que le simple fait de posséder la démonstration suffirait à en assurer la validité. En réalité, on ne pourra arriver à une certitude finale que si nous pouvons savoir clairement que la démonstration obtenue est une vraie démonstration ; bref, qu'après avoir démontré la démonstration elle-même et prouvé sa validité comme démonstration. Par cette marche de l'*esse necessarium* à l'*esse realissimum*, Fichte est d'accord avec Kant, lorsque ce dernier

(15) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763 (Hartenstein), II, p. 109. — Comp. Leibnitz, *Philos. Schriften*, Gerhardt, IV, p. 406. — F. H. Jacobi, S. W. II. *David Hume*, p. 191-192.

(16) On peut identifier Etre, Absolu avec *Esse necessarium* ; existence, connaissance absolue (fondée dans l'Etre) avec *Esse realissimum*.

Digitized by Google

affirme que l'identité des deux ne va pas de soi; il s'oppose au dogmatisme qui pose tout d'abord, implicitement ou explicitement d'après Kant, l'*Ens realissimum* sans le démontrer. Il répond enfin avant Hegel, — et conformément au vœu de Herder, quoique par une méthode différente, — à l'objection de Jacobi contre la possibilité d'une démonstration de l'existence nécessaire (17). Si l'Absolu fonde tout, disait Jacobi, ce fondement absolu ne doit pas être conclu; mais alors il ne peut être prouvé. Si la preuve est possible, ce ne peut être que si ce fondement absolu la réalise lui-même, car si c'est lui l'Absolu, c'est lui qui prouve. En ce cas, il est la mineure, or en tant qu'Absolu contenant tout, il doit être majeure universelle. Pour qu'une pareille preuve fût possible, il faudrait que l'existence nécessaire en question fût à la fois majeure, mineure, et conclusion.

Selon Fichte, le dogmatisme échoue devant cette difficulté parce qu'il ignore la Vie de l'Absolu. Alors il se contente d'affirmer factiquement l'*Ens realissimum* sans pouvoir en rendre compte. Or, la Vie est auto-connaissance, auto-démonstration de soi (18) ; cette Vie constitue l'existence de l'Etre identique avec lui ; sa manifestation est de séparer l'Etre de l'existence, c'est-à-dire d'elle-même, mais en même temps de ramener à l'identité, par son auto-réalisation, ce qu'elle a séparé. Elle est donc, — elle, la Vie qui est l'existence même — à la fois majeure, mineure et conclusion, c'est-à-dire le lien du sujet et du prédicat, qu'elle a posés afin de les lier (*Das Wort ist Band, Liebe*). Le sujet, ou majeure, est l'objectivation absolue du sujet (Etre) par le prédicat ou mineure (existence). La mineure et la majeure étant ici en rapport réciproque, on doit en conclure qu'il y a quelque chose de plus profond que la majeure apparente; c'est ce qui en est la cause absolue et véritable : l'existence comme autogenèse. La genèse en effet, afin de s'effectuer, projette *per hiatum* l'Absolu vide d'un côté, et elle-même, l'existence, de l'autre, comme mineure. L'existence se réalise pour elle-même, en voyant ce qu'elle est elle-même, c'est-à-dire identité de l'être et de l'existence, de l'être et de la connaissance de soi; mais elle ne peut voir cette identité qu'en la rompant, pour la réaliser ensuite sous

(17) Jacobi, S. W. II, 120, etc.; III, 218, 241 et *passim*.

(18) Fichte, *Transzendentale Logik* (1812), leçon 28. S. W. IX, p. 367 . « *Die absolute Form des Wissens ist der Schluss* ». L'Etre n'est pas une réalité constituée par somme de toutes les réalités possibles, c'est-à-dire des déterminations possibles d'une quiddité (*Was*), c'est seulement du dehors qu'il est la condition de ces déterminations, car lui, il est renfermé en lui-même. Kant a démontré contre les anciens philosophes qui le méconnaissent que l'Etre est renfermé en lui-même, mais il n'a pas prouvé que cet Etre était support et condition du *Was*, il s'est contenté de l'ajouter empiriquement. (*W.-L. 1804*, leçon 23, X, p. 272).

Digitized by Google

ses yeux. Ou encore la Vie est Voir, la Vie doit donc *se* Voir; mais elle ne peut se voir vivre, qu'en *se faisant vivre* pour elle, c'est-à-dire en s'opposant, en elle, à l'Etre mort et aveugle, pour lui attribuer ensuite la Vie et le Voir, découvrant, en même temps qu'elle *voit*, le caractère provisoire et en quelque sorte instrumental de la disjonction (19).

Aussi, trouvons-nous « facticement », au point de départ de la démonstration, c'est-à-dire de la réalisation de l'existence comme telle, tout d'abord la simple existence avec tous ses caractères : identité avec l'Etre, possibilité de se distinguer de l'Etre, liberté, etc. La *Synthèse* E^2 (ou A^3) nous donne facticement à la fois l'Etre et la connaissance de l'Etre, immédiatement l'un dans l'autre et identifiés, c'est l'existence *in se*, identique à l'Etre. La *Synthèse* B^3 considère l'existence, non plus sous l'aspect de son identité avec l'Etre, mais sous celui de manifestation de l'Etre, et de principe de cette manifestation, principe de la connaissance absolue, *Soll* absolu, principe du *Soll*. Ce principe *manifeste* immédiatement son effet en réintroduisant aussitôt la disjonction de l'Etre et de la connaissance, du réel et de l'idéal, disjonction supprimée à la *Synthèse* E^2. Il produit donc immédiatement *en fait* (*Tun*) dans notre Savoir, l'effet que notre Savoir lui attribue (*Sagen*).

§ IV. — *Caractère indispensable de la preuve*

L'Etre a été déterminé (*Synthèse* E^2) comme subsistant par soi. Nous ne l'avons obtenu qu'en faisant abstraction de tout effet de notre conscience ou de notre liberté. Mais l'Etre ainsi déterminé est en fait connaissance, image de l'Absolu. Cette connaissance doit être niée comme telle pour autant qu'elle implique avec la conscience et son effet, notre séparation effective à l'égard de l'Etre véritable. Si nous nions purement et simplement cette connaissance, il ne nous reste plus rien, car l'Etre n'est en nous ici que connaissance. On devra donc nier la *simple forme* de la connaissance. La forme, c'est en effet ce qui sépare, ce qui distingue l'existence de l'Etre et en même temps la manifestation de l'existence. En d'autres

(19) *W.-L. 1804*, leçon 24, S. W. X, p. 280 : « Prédicat = mineure; objectivation absolue du Sujet logique = majeure. Les deux se posent de façon absolument réciproque. Il y a donc, sous le raisonnement, quelque chose d'autre et de plus profond que la majeure. — C'est ce qu'il s'agit de découvrir. Tous les systèmes philosophiques, sans exception, ignorant cela, ne peuvent parvenir à la majeure absolue; ils doivent donc, lorsqu'ils n'arrêtent pas arbitrairement la pensée n'importe où, s'engloutir dans un scepticisme sans fond ».

Digitized by Google

termes, l'effet de la conscience est liberté; si ma connaissance en tant que telle a le droit d'apparaître comme contingente, son objet, l'Absolu ne doit pas participer à ce caractère, et doit être posé comme nécessaire. En effet, à la *Synthèse* E^2, il avait été posé dans sa réalité propre comme étant par soi, indépendamment de toute liberté. Mais en fait, la connaissance même de son indépendance et de sa nécessité résulte de l'entreprise absolument libre et contingente de la W.-L. Si elle reste subordonnée à cette liberté, notre connaissance n'est en aucune façon le produit de la nécessité de l'Absolu, alors elle n'est pas sa révélation et tout notre effort est vain. Il est donc absolument indispensable, pour prouver que notre connaissance a une valeur et qu'elle est révélation de l'Absolu, de l'affranchir de toute la série de libres réflexions qui paraît la conditionner, pour la fonder immédiatement dans la nécessité de l'Absolu. Il faut par conséquent rapporter toute l'existence à l'Etre, c'est-à-dire réaliser ou prouver l'*Ens realissimum*.

Démontrer que c'est l'Absolu qui pose cette connaissance, c'est démontrer l'identité, simplement postulée jusqu'ici, de l'Etre et de la Pensée, et résoudre une difficulté préjudicielle de toute preuve ontologique. La Pensée existe, voilà le fait. Si la Pensée existe, elle existe nécessairement, en établissant cette proposition nous nous élevons au-dessus du fait. Ainsi, on ne conclut pas de la définition d'une essence objective à l'existence nécessaire de celle-ci, l'essence en soi est impénétrable. On conclut de l'existence *donnée*, à la nécessité de cette existence, nécessité aperçue à l'intérieur de cette existence même. Cette nécessité, dès qu'elle est aperçue, rattache la mobilité de l'existence à l'immutabilité qui oblige éternellement, principe de la loi, bref, à l'*Etre* de l'Absolu. Par là est résolue une autre difficulté, celle de l'homogénéité de l'essence et de l'existence. On déduit de la nature de la pensée son existence nécessaire, comme de la nature du triangle l'égalité de la somme de ses angles à deux droits. Mais l'existence nécessaire déduite de la Pensée n'est pas une autre existence que celle de la Pensée elle-même, en tant que Pensée. Ainsi, tombe l'argumentation dirigée contre la preuve dogmatique, où était déduite du concept existant en nous une existence nécessaire autre que celle du concept. Cette difficulté se réduit entièrement à la première : la Pensée est-elle identique à l'Etre (20)?

---

(20) L'affirmation que l'existence c'est la Pensée, est conforme à l'esprit de toute la philosophie Fichtéenne, sous tous ses aspects. Elle revient à nier l'existence d'une nécessité objective distincte de la nécessité subjective, d'une nécessité des choses distincte de la nécessité du jugement. C'est une autre forme de la négation de la chose en soi, de l'affirmation de cette affinité immédiate avec l'Absolu qui explique en nous l'Idée de l'infini (*Grundlage*, 3e partie, § 5).

Digitized by Google

§ V. — *Preuve de l'existence nécessaire.*

Nous avons été amenés par notre raisonnement à poser l'Etre comme engendrant nécessairement sa révélation, c'est-à-dire la construction idéale. La contrainte de l'Etre lui-même a déterminé la nécessité de ma conclusion et rendu possible le raisonnement comme enchaînement nécessaire. L'Etre lui-même m'impose donc cette connaissance : à savoir que l'Etre me pose. Mais comme l'Etre ne me pose que si mon raisonnement existe, et comme l'existence de ce raisonnement dépend ici encore de ma liberté, c'est moi-même et cette liberté qui posons cette connaissance. Cette contradiction du contenu et de la forme, est celle de la parole et de l'acte (*Sagen und Tun*). Nous apercevons ici son sens profond, c'est l'opposition kantienne ou forbergienne, de la Pensée et de la Chose, c'est la source

---

Toutes les déterminations de la réalité sont donc, maintenant comme avant, rapportées au pouvoir intérieur du Moi, à son autodétermination comme à leur source. Mais ici, le principe de cette puissance n'est plus la conscience pure, le Moi absolu qui n'est qu'un produit détaché de la Vie, mais la puissance capable de rattacher ce produit à la Vie qui l'engendre, c'est-à-dire non plus la conscience pure, mais la connaissance absolue : synthèse quintuple où s'identifient la projection idéale et la projection réelle, l'énergie qui projette l'Etre, et l'Etre qui projette l'énergie. — La preuve de l'identité de la pensée et de l'Etre se découvre dans la force d'affirmation (indépendante de la Liberté du Sujet) que possède une certaine pensée, celle du Par Soi (*Von*). On pourrait estimer que Descartes dans la V^e^ ***Méditation*** ne postule pas non plus cette identité, mais la démontre d'une façon analogue, car si ma pensée attribue l'existence à Dieu, c'est qu' « *elle n'est pas libre* » de penser autrement. Ainsi l'idée du parfait est implantée en nous par Dieu; la preuve par la présence en nous de l'Idée du parfait nous donnerait de cela une confirmation par l'absurde. Il y a ici en effet quelque chose de commun avec le réalisme de la W.-L. Mais on pourra objecter que ce qui est à prouver est plutôt supposé que prouvé dans cette prétendue démonstration. Que cette pensée soit nécessaire, est peut-être incontestable, mais c'est là une nécessité seulement pour ma pensée. La façon dont la pensée caractérise son inadéquation au contenu de l'idée d'infini trouvé en elle ne se trouve objectivement fondée par cette inadéquation que si cette inadéquation n'est pas simplement feinte. Ce qui suppose en fin de compte que la nécessité de ma pensée a une valeur objective.

Nous ne serions sûrs de cette inadéquation que si elle était une condition de possibilité de notre propre pensée; ainsi, dans la W.-L., l'Etre et la nécessité sont ce sans quoi la pensée ne pourrait pas *être*. Autrement, qui nous dit que la pensée ne se trompe pas sur elle-même, et ne s'*apparait* pas autre qu'elle n'*est*? Au surplus, Kant, pas plus que Descartes ou que Spinoza, ne nie pas que l'Idée de l'Absolu soit une Idée originaire et non une « idée factice ou adventice », mais il dissipe l'apparence qui réalise cet Idéal et lui confère une valeur objective. La preuve dogmatique pose donc le problème, loin de le résoudre. L'identité de la Pensée et de l'Etre y est seulement postulée, l'effet du phénomène est uni arbitrairement à l'Absolu objectivé, sans que la Vie, moyen terme entre l'extérieur et l'intérieur, soit appelée. On en reste donc au plus bas effet du phénomène; c'est pourquoi, bien qu'on identifie la Pensée et l'Etre, on n'identifie pas l'existence de Dieu à la pure Pensée, — même Spinoza, qui pourtant en a eu le pressentiment avec son Idée vraie donnée.

Digitized by Google

de toute théorie du « comme si » (*als ob*), c'est le principe de la séparation absolue de la Pensée et de l'Absolu, au point que la pensée, isolée dans sa construction, n'est capable que d'hypothèses, qui ne reçoivent jamais du contact de l'Etre leur confirmation. Cette problématicité à l'égard de toutes les affirmations concernant l'En Soi, s'exprime ici par la forme au fond contradictoire de la proposition hypothétique, par le *Soll.. so muss.*

Cependant, si la « facticité » de mon affirmation peut ébranler ma certitude, elle ne peut la détruire. Cette certitude serait entièrement détruite, si je m'enfermais strictement dans la liberté de mon affirmation comme dans un idéalisme absolu. Mais cet isolement dans ma pensée contingente est impossible, car il rendrait impossible l'existence même du contenu de ma pensée, et cette stabilité interne que j'appelle ma certitude. Puisque dans cette certitude je rencontre l'Etre comme un pâtir (*Zwang*), c'est donc à ce pâtir que je dois m'attacher pour *réaliser ma certitude*, c'est-à-dire l'arracher au fondement contingent de son existence, fondement qui, par sa contingence même, compromet son caractère immuable et nécessaire. Au lieu de réaliser entièrement la forme pour soi, comme dans l'idéalisme absolu, je dois donc essayer de réaliser le contenu de la proposition de façon à épouser de plus en plus étroitement la nécessité de l'Etre. Or, il se trouve que ce contenu, à la réalisation duquel me pousse la contrainte, est substitution à la nécessité résultant de la contrainte, de la nécessité interne où s'abolit l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur. Par là je m'engage dans la pénétration du Savoir jusqu'à sa racine *y* qui est nécessité intérieure de Dieu même, Vie et Amour. On découvre ici l'intérêt particulier de la *W.-L. 1804.* Pour démontrer l'identité de la Pensée et de l'Etre, elle part du point de vue qui sépare ces deux termes le plus radicalement qu'on puisse le faire du point de vue Kantien de l'opposition entre la forme et l'en soi. La dialectique à laquelle nous assistons est la lutte émouvante de la matière contre la forme sans cesse en apparence surmontée, mais toujours renaissante, car le cercle du Moi est, comme l'avaient proclamé les premiers écrits de Fichte, un cercle qui semble infranchissable.

Quand, dans la construction, je faisais appel à la contrainte (pâtir) de la certitude (modalité existence) pour garantir l'Absolu comme *Von*, j'avais déjà dépassé en fait ce simple pâtir. Pour construire le Par Soi, je disais en effet, si l'Etre est *Par Soi*, il n'est pas *par un autre*, je puis donc faire abstraction de cet autre dans ma pensée de l'En Soi. Je ne le puis pas au contraire, s'il est par un autre (*Synthèse* C^2). Je *supposais donc, dès avant* la *Synthèse* B^3, que ma pensée accompagnait la création originaire de l'Absolu lui-même dans son intériorité. Lorsqu'à la *Synthèse* E^2, je réalisais une cons-

Digitized by Google

truction en faisant abstraction de toute autre (c'est-à-dire de tout le rapport *En Soi, Non-En Soi*), obtenant de la sorte une auto-suffisance où la connaissance s'identifiait à l'Etre de façon explicite, je ne faisais que réaliser dans la Lumière l'identité Pensée-Etre, déjà sous-entendue. Dans cette réalisation, il *ne dépendait pas de Moi* que l'Etre, après abstraction du « Non-Par Soi » apparût comme « Par Soi ». Dans tout ce procès j'ai donc simplement accompli en fait ce que je disais et obtenu l'accord de la parole et de l'acte. Et c'est bien là une réalisation de la certitude, puisque c'est sous sa contrainte qu'a été obtenu ce résultat qui semble en lui-même m'affranchir d'une simple contrainte externe. La *Synthèse E*^{2} est donc la synthèse explicite et immédiate de la *prémisse* (supposition) et de son *résultat* dans la *Lumière*. La Lumière s'est complètement éclairée : « elle a un concept originaire de son essence propre qui se confirme *ipso facto* dans la visibilité ». La possibilité et la réalisation ou confirmation de l'hypothèse s'identifient et cela sans cercle vicieux, puisque le résultat détruit absolument la forme hypothétique. Nous n'aurions pas pu nous élever à la connaissance de l'identité de la Pensée et de l'Etre, si nous n'en avions pas eu le pressentiment et si nous n'en n'avions pas formulé l'hypothèse; mais si la Pensée n'était pas en soi identique à l'Etre, nous n'aurions jamais pu supposer cette identité, c'est-à-dire le *Von*, et nous en serions restés à la pensée sans force d'une existence de l'Etre complètement séparée de la Pensée.

Remarque. — En réfléchissant sur le deuxième point de vue de réflexion (*W.-L. 1801*), où le Savoir est posé comme différent du Non-Savoir, Fichte s'aperçoit que la possibilité de poser le Non-Savoir comme réalité originaire et absolue implique une disjonction supérieure entre deux éléments *identiques* (et non plus différents comme le Savoir et le Non-Savoir). Le fait même de dire que le Savoir est hétérogène au Non-Savoir implique en effet dans le Savoir une représentation (un Savoir) du Non-Savoir, identique avec celui-ci (21). Autrement, le Savoir ne pourrait pas s'apercevoir qu'il n'est pas le Non-Savoir, qu'il est *reconstruction* de celui-ci, extérieur et inadéquate à celui-ci. Fichte s'oppose ainsi à Jacobi dont il s'était rapproché en 1801 par la négation de la médiatité devant le sentiment immédiat de l'Absolu : « En tant qu'il (Jacobi) dit, nous ne pouvons que *re-construire*, il fournit *ipso facto* plus qu'une *re*-cons-

(21) Synthèse D1. « On arrive ainsi à une disjonction qui n'est plus entre deux termes différents, mais entre deux termes semblables, l'un étant seulement immanent, l'autre étant émanent ». — Cf. aussi Synthèses E2 et B3. *W.-L. 1804*, S. W. X, p. 120-122).

Digitized by Google

truction (*Nach Konstruieren*)... car s'il n'était capable que d'une reconstruction, il pourrait seulement *l'effectuer*, sa vie durant, sans jamais s'élever jusqu'à *dire* que c'est une re-construction » (22). Cette affirmation suppose effectivement la possession de ce qui n'est pas reconstruit (*die Vor-Konstruktion; — Bild als Bild* est ici *nervus probandi*). L'opposition entre l'Image et l'Original à laquelle on s'élève par là diffère profondément de celle qu'on trouve entre le Savoir et le Non-Savoir. L'image, en effet, doit, en tant que telle, s'identifier à l'original, sauf qu'elle est extérieure. Il n'y a rien de plus dans l'original que dans l'image : la vie est tout entière, dans l'extériorité, absolument semblable à ce quelle est dans l'intériorité. Autrement l'image ne serait plus image. La représentation de Dieu et de son Etre diffèrent en ce qu'ils sont extérieurs l'un à l'autre, mais la représentation contient tout ce qui est en Dieu. L'existence ne saurait donc, comme l'a remarqué Kant, être une propriété appartenant à la compréhension de l'essence. Néanmoins, on peut prouver la nécessité de l'existence, non comme une partie constitutive de l'essence, mais comme sa manifestation *hors d'elle*. si ce qui constitue cette essence est acte de manifester. Entre Etre et exister, il n'y a qu'une différence formelle et identité de contenu. Donc la forme constitue cette existence même.

Il s'en faut toutefois encore que l'idéalisme formel soit vaincu. La Pensée, disions-nous, a construit la nécessité de son existence où son identité avec l'Etre; mais cette construction et son résultat ne valent que pour la Pensée. L'accord de la parole et de l'acte n'est pas l'accord du dedans et du dehors, mais seulement celui de la Pensée avec elle-même. Nous retombons donc à une connaissance conditionnée par le sujet, c'est-à-dire problématique et hypothétique : « Si la Pensée pense, etc., alors... » — Toutefois, en effectuant à l'intérieur de soi sa propre genèse, la Pensée a révélé sa quiddité: elle est genèse d'elle-même. Cette conclusion vaut absolument, semble-t-il, parce qu'elle porte sur la seule Pensée et non sur son rapport avec l'Absolu. Le troisième point de vue de la réflexion est ainsi l'analyse de l'existence, la révélation « factice » de son essence. Il nous fournit par là les éléments mêmes de notre preuve. La Pensée est *nécessairement* autogenèse, c'est-à-dire connaissance de soi, donc la Pensée existe nécessairement (nécessité = identité avec l'Etre), car l'autogenèse constitue son essence ». Pour réaliser cette preuve, il faut résoudre deux difficultés :

---

(22) *W.-L. 1804*, leçon 18, S. W. X, p. 237. — C'est en posant l'image comme une image que la pensée peut poser l'original comme ce qui en soi ne peut être construit : *Bild als Bild* est la condition de possibilité de la construction de l'inconstructible, *Transzendentale Logik*, leçon 11, S. W. IX, p. 215-220.

Digitized by Google

1° La Pensée est-elle bien nécessairement, comme on le prétend, autogenèse vision de soi (*Sehen*) ? La Pensée a été posée « facticement » comme autogenèse et elle a « facticement » réalisé cette autogenèse, dans le troisième point de vue de la réflexion. Pouvons-nous faire, par une nouvelle genèse, disparaître cette « facticité » et rattacher l'autogenèse à la nature essentielle de la Pensée ? C'est au quatrième point de vue de la réflexion que cette tâche incombe. Pour démontrer que la Pensée est nécessairement autogenèse, il faut prouver non seulement que l'Absolu pose la Pensée, mais qu'il la pose comme autogenèse, autoconnaissance, connaissance absolue. Comme au troisième point de vue, la Pensée s'est « facticement » révélée comme autoconnaissance, comme d'autre part la Pensée s'est identifiée à l'Absolu, on peut en *conclure* que la Pensée est *nécessairement* auto-connaissance (c'est-à-dire que l'Absolu la pose nécessairement comme telle). Mais cete *médiatité* suppose gratuitement le problème résolu. L'identité de la Pensée et de l'Absolu résulte en effet pour nous de l'autogenèse; affirmer cette identité, c'est affirmer par conséquent que l'autogenèse effectuée par la Pensée est vraie en soi, exprime son essence. Or, c'est précisément ce qu'il s'agit de prouver. S'il était faux que la Pensée fût identique à l'Absolu, alors la prétendue autogenèse n'en serait pas une, puisqu'elle ne nous aurait rien révélé de la véritable origine de la Pensée. Ainsi on ne peut séparer la nature de l'existence, du rapport véritable de cette existence à Dieu.

Toutefois, si nous nous contentons de supposer (*Soll*) que la Pensée est, ainsi que nous l'enseigne l'évidence immédiate, autogenèse, nous devons admettre qu'elle doit par définition se construire elle-même *comme autogenèse*. Cette auto-construction, nous pouvons l'opérer *en fait* (*Synthèses* A^4, B^4, C^4 1er aspect). La Pensée aperçoit alors son Etre, principe de la genèse, comme étant lui-même non-genèse, c'est-à-dire comme n'ayant pas à s'appliquer à lui-même encore une fois la genèse, car il ne serait alors ni autosuffisant, ni principe de la genèse ; bref, comme étant simplement l'Etre qui supporte et où s'achève la genèse. Mais dans cet anéantissement, la genèse ou la vision subsiste, puisqu'elle *révèle* son Etre, ou que *par elle son Etre se révèle*. C'est là *un fait*. Nous découvrons en effet ici, comme un fait, inexplicable par le concept de l'Etre (qui est immutabilité, non-genèse, non-devenir), que la genèse ou manifestation de soi est dans cet Etre un attribut de son essence intime. Il y a là une vérification par le fait de l'affirmation de la Pensée au sujet d'elle-même. La genèse a été posée facticement dans l'Etre à la *Synthèse* E^3. Elle s'est ensuite facticement effectuée et s'est aperçue alors *comme* « facticement » unie à l'Etre. Le caractère factice qui déterminait le doute, la problématicité de

Digitized by Google

notre genèse, se trouve lui-même rattaché à l'Etre, en conséquence, la problématicité s'anéantit. L'Etre est genèse, c'est là un fait absolu. La « facticité », la contingence est le mode de la manifestation de l'Etre. Il n'est donc pas étonnant que la genèse ne puisse pas être entreprise autrement que de façon « factice ».

Mais il subsiste malgré tout une pétition de principe. La Pensée a pu s'apercevoir elle-même *comme autogenèse*, tout simplement parce que nous l'avons préalablement supposée telle. De quel droit, par conséquent, avons-nous appliqué à la Pensée la maxime de l'autogenèse ? — Si la Pensée, répondra-t-on, est véritablement en elle-même autogenèse, elle doit par définition arriver à se construire elle-même comme ce qu'elle est, de *telle façon qu'il lui soit impossible de douter qu'elle est en soi véritablement genèse*. Elle doit donc elle-même rendre impossible cette affirmation, que c'est arbitrairement, de façon contingente, que la pensée s'est déclarée genèse, puis s'est construite comme genèse (a opéré la genèse de soi comme genèse). L'autogenèse qu'elle a construite pour elle-même, qui est le contenu de son affirmation, elle doit pouvoir la placer en quelque sorte tout entière dans l'Absolu, comme quelque chose d'indépendant de son libre vouloir, d'extérieur à sa liberté, d'étranger à son énergie propre, qui se pose comme autonome dans les affirmations auxquelles elle procède (cette énergie c'est le *Soll als fester, selbständiger Mittelpunkt und Träger des Absolut-Sich-Schaffens und Tragens* »). De par la nature de sa propre quiddité, elle fera à son existence, à la position même de cette quiddité, l'application de son contenu. Ainsi se justifie la maxime réaliste de l'application du contenu à la forme ; moment décisif et créateur de la méthode, où la nécessité conditionnée par le sujet se trouve transformée en nécessité objective indépendante de son caprice, où, pour parler comme Kant, la nécessité inconditionnée des jugements vient s'identifier à la nécessité inconditionnée des choses. Tel est le résultat acquis par le développement des *Synthèses* C^4 et E^4 qui aboutissent à démontrer que l'autogenèse (*Bild als Bild*) constitue l'essence nécessaire de la Pensée et qu'elle est ainsi nécessairement posée par l'Etre.

2° La seconde difficulté peut s'exprimer de la façon suivante : La Pensée ou autogenèse existe nécessairement, disions-nous ; sans doute, mais *à supposer qu'elle existe*. Lequel des deux membres de la proposition conditionne l'autre ?

Dans cette proposition, contradictoire dans sa forme, comme tout jugement hypothétique, c'est l'existence supposée, contingente, qui conditionne l'existence nécessaire. Cette difficulté marque la contradiction *maxima* entre le subjectif et l'objectif, la parole et l'acte. De même que le dogmatisme se donnait arbitrairement

Digitized by Google

l'existence elle-même comme un possible, de même, nous nous donnons préalablement l'existence de façon contingente pour conclure qu'elle était nécessaire; mais si je supprime l'existence, dirait Kant, il n'y a aucune contradiction à supprimer sa nécessité, de même si je supprime le triangle, il n'y a aucune contradiction à refuser l'égalité de la somme de ses angles à deux droits.

Penser étant synonyme de Vie ou de Voir, on peut formuler cette difficulté de la façon suivante : « La Vie vit nécessairement, si elle existe » (ou le Voir voit nécessairement, etc.). Il s'agit de supprimer définitivement la condition « si elle existe », et de la rattacher en toute certitude à la nécessité du contenu. Le problème semble avoir été déjà résolu par le quatrième point de vue. Il en serait ainsi au cas où la connaissance immédiate qu'il nous a procurée n'aurait pas été elle-même conditionnée par une contingence, celle de toute notre entreprise, contingence dont nous ne nous sommes que facticement débarrassés dans le résultat. Or, sans toute cette déduction contingente, le résultat lui-même ne serait pas. Puisque notre résultat dépend en fait de cette contingence, nous ne sommes nullement affranchis d'elle, et c'est arbitrairement que nous avons considéré le résultat comme absolu, nécessaire et indépendant de la libre réflexion. Pour légitimer notre conclusion, nous devons opérer la genèse de toute notre entreprise, sa genèse comme moyen de la preuve, moyen nécessaire dans sa contingence. Cette genèse seule réalisera à proprement parler la preuve.

Dans l'autogenèse, on peut distinguer son moyen, la liberté, l'acte, et son résultat acquis et réalisé. Jusqu'ici le résultat a été posé comme nécessaire, non le moyen dont pourtant il dépend en fait. Or, dans ce résultat, comment sommes-nous certains? Par une vision qui se réalise immédiatement, c'est-à-dire pose et abolit l'objectivation. On voit par là que le résultat ne peut se séparer du moyen, c'est-à-dire de l'objectivation et de la contingence. La connaissance absolue n'est pas résultat inerte, mais acte, Vie. Pour Voir, la Vision doit accomplir l'acte de Voir, et cet acte ne peut cesser tant qu'elle dure. Or la Vision qui consiste en la position et en l'abolition de l'intuition contingente (*Soll*), — intuition qui « tue » son objet — ne peut pas faire autrement que de voir, car la Vision voit nécessairement, la Vie vit nécessairement et l'existence existe par conséquent nécessairement. Elle doit donc *nécessairement poser* la contingence et l'abolir (23). Ainsi, le résultat se trouve arraché à la contingen-

(23) On retrouvera ce procès au fondement de l'élaboration de la connaissance, c'est-à-dire dans *l'attention :* « Dans l'image originaire, le phénomène s'apparaît comme libre principe de son Etre; mais dans cette image, le Moi doit aussi ne plus se trouver comme principe, mais comme principiat de l'Etre.

Digitized by Google

ce du moyen. La Vie se révèle immédiatement comme passant nécessairement à l'existence et conditionnant elle-même la connaissance de ce passage, si bien que du même coup se trouve résolu le problème du rapport de la nécessité du jugement avec la nécessité objective.

Toutefois, pour affirmer l'acte de Vie, j'ai dû auparavant me donner la Vie d'une façon contingente. La Vie vit nécessairement, *si elle existe*. Dans cette dernière condition, disions-nous, se réfugie toute la difficulté. Si j'affirme en effet que cette Vie ainsi présupposée par moi dépend de la Vie nécessaire — car de celle-ci seule doit dépendre toute Vie, — c'est que je me suis élevé préalablement de façon contingente à une telle Vie nécessaire. Il faut donc que je trouve dans le contenu de mon affirmation une raison suffisante me permettant d'affranchir ce contenu de sa condition formelle. Il y a là de nouveau la mise en œuvre de la maxime réaliste de l'application du contenu à la forme. La forme, c'est la connaissance qui objective, et par laquelle la raison *connaît* qu'elle-même pose nécessairement son existence. Le contenu, c'est la nécessité absolue de cette existence. Cette nécessité est donc en elle-même indépendante de toute condition. L'existence qui possède une telle nécessité doit être au contraire condition suprême. D'autre part, cette nécessité de l'existence, ce fait, nous le connaissons. Nous le connaissons comme *vision* nécessaire, c'est-à-dire comme *connaissance de soi*. Or, la Raison *ne se connaît* que dans *la connaissance de ce fait*. Le fait et la connaissance du fait sont un seul et même fait, sous deux aspects différents, l'aspect objectif et l'aspect subjectif. Ou plutôt le fait est en réalité la connaissance du fait, il n'est posé que pour cette connaissance, l'aspect objectif est subordonné à l'aspect subjectif. En d'autres termes, la révélation absolue et nécessaire est connaissance de *soi*, ce qui implique la position nécessaire du *soi* (comme objet) mais l'essence de ce « *soi* » et ce pour quoi il est posé (nécessairement) dans son objectivité, c'est la *connaissance* de soi. Par conséquent si le fait est découvert comme nécessaire et si la connaissance du fait s'identifie au fait, celle-ci est aussi nécessaire que ce-

---

Ainsi le principe étant Phénomène, devrait s'apparaître comme construisant un inconstructible, c'est-à-dire comme se transformant (*Sich machend*) en un Moi qui n'est aucunement principe, — et opérant cette transformation par sa propre liberté : c'est la libre attention ». *Transzendentale Logik*, leçon XIII (récapitulation de la leçon XII), S. W. IX, p. 220-221. — Même procès encore dans les *Tatsachen des Bewusstseins* pour passer du Moi comme autonome et création *ex nihilo*, au Moi, comme principiat nécessaire du phénomène dans son Unité; d'où la nécessité de poser un système de plusieurs « moi » permettant par son opposition de *comprendre* le Phénomène dans son *Unité* comme principe du Moi, leçon 15, p. 510; leçons 16, 17.

Digitized by Google

lui-là. Bien plus, si le fait n'existe que *pour sa connaissance*, c'est cette connaissance qui possède la nécessité immédiate, d'où dérive la nécessité du fait. On voit donc que la connaissance, c'est-à-dire la forme, est aussi nécessaire que son contenu et que la nécessité du contenu implique *ipso facto* celle de la forme. C'est ce que Fichte appelle l'entrecroisement des deux *Von:* le *Von* de la production de la conscience pure ou Moi absolu et le *Von* de la production de la connaissance absolue, ou Lumière immédiate dans le Moi de l'Absolu qui produit le Moi (24).

Tirons les conséquences de ce qui précède. Quand nous disions: le fait, le contenu n'est que pour la connaissance, pour la forme; — ou la *connaissance* de la nécessité de la vie conditionne cette nécessité de la vie (idéalisme), il y avait là, malgré la projection qui sépare arbitrairement la forme de son fondement interne dans l'Absolu, une certaine part de vérité. Cette connaissance, en effet, c'est la Vie elle-même et tout n'est que *pour elle*. Mais ce « pour » ne doit plus exprimer la relativité par rapport à la connaissance, ou la complète production du contenu (*Was*) par la forme (*Weil*), mais un simple rapport de finalité. Le contenu, dirons-nous, est posé en vue de la forme, pour elle comme un instrument. Ainsi la raison pose nécessairement le Savoir ordinaire, pour, à cause de cette connaissance du Savoir transcendantal.

Il s'en suit que le « pour » au lieu de rendre hypothétique le contenu de la connaissance qu'il met en rapport avec la connaissance, lui confère au contraire une vérité pleine, fondée dans la Raison absolue. Mais de là suit également que lorsque nous affirmions que la nécessité de la Vie dans l'En Soi conditionne la connaissance de cette Vie (réalisme), donnant ainsi une valeur absolue au contenu, nous disions également vrai, car la connaissance ne pourrait pas être sans la Vie dont elle est la manifestation, et la Vie, c'est essentiellement vivre, c'est-à-dire *acte de se manifester*. La forme en tant que conscience pure de soi, Moi absolu détaché de son objet n'est qu'un simple moyen par rapport à la connaissance de la Vie comme telle, Vie qui se réalise par son *intermédiaire*. Enfin, la Vie étant *nécessairement ce qu'elle est*, doit être nécessairement, autrement elle ne serait pas nécessairement ce qu'elle est. Réciproquement, si elle n'était pas *nécessairement ce qu'elle est, elle ne serait pas* nécessairement. Penser le contraire, c'est comme si l'on pensait que la

(24) La forme achevée de la W.-L. ne doit pas être saisie comme une simple disjonction, mais comme la disjonction de deux fondements différents de disjonction, non simple division, mais division où s'entrecroisent deux divisions dont la première est supposée par la seconde: « Kein einfaches *Von*, sondern *Von im Von, und Von des Von, etc.* », X, p. 265 (leçon 22).

Digitized by Google

Vision peut *être* nécessairement, tout en n'étant pas nécessairement Vision, ou comme si l'on pensait que la Vie, étant intérieurement nécessaire, ne l'est pas extérieurement, alors que la manifestation extérieure constitue l'essence intime de la Vie.

Par là se trouvent bannies deux erreurs opposées, mais pourtant étroitement liées : 1° celle des dogmatiques qui feraient de l'existence une propriété appartenant à la compréhension du concept; 2° celle de Kant qui distingue l'existence de l'existence de la Pensée en tant que Pensée. Si l'on commet la première, on commettra la seconde, car autrement, il y aurait une différence logique entre le concept et la chose; le concept d'une chose et la chose ne pourraient être rangés dans la même classe de la hiérarchie des genres et des espèces. Si l'on commet la seconde, on devra commettre la première ou bien renoncer à toute argumentation ontologique. Autrement, on tomberait dans les difficultés signalées par la *Dialectique transcendantale*, relatives au rapport de la pensée subjective avec la chose extérieure à elle. Ces difficultés restent insurmontables, qu'il s'agisse de la conception « barbare » d'une existence de type sensible ou d'une existence supra-sensible, mais non identique à celle de la Pensée.

Ces deux erreurs ont leur source dans un cercle qui consiste à admettre un substrat mort qui *serait* avant de se manifester, et dont l'essence ne serait pas la manifestation, Vie. Cette erreur est au fond de l'affirmation dogmatique de l'*Ens realissimum*, comme de l'affirmation kantienne de la chose en soi. Elle sépare l'Etre et la Vie et rend impossible une jonction ultérieure des deux termes, jonction qui prétendrait reposer sur un raisonnement, une médiatité. Elle méconnaît la réalisation de la Vie absolue qui seule apporte le lien originaire, l'Amour. Kant a été le plus conséquent des philosophes en voulant, pour cette raison, ruiner la possibilité d'une preuve ontologique. Il a senti que la possibilité d'une telle preuve requiert, en effet, l'accord de la forme et du contenu, l'union de la quiddité et de l'existence, la jonction entre la nécessité du contenu et la certitude de la forme : « Aller jusqu'à dire qu'un tel Etre existe nécessairement, ce n'est plus là la modeste expression d'une hypothèse permise, mais l'orgueilleuse prétention d'une certitude apodictique, *car la connaissance de ce que l'on présente comme absolument nécessaire doit emprunter aussi une nécessité absolue* » (25).

La dépendance de la nécessité de l'existence à l'égard de la connaissance, elle-même nécessaire, de cette nécessité soulève une diffi-

(25) Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Dialektik*, S. W. (Hart.). p. 422.

Digitized by Google

culté importante. En disant que le Fait et la connaissance du Fait sont posés ensemble de façon nécessaire, nous avons sans doute rendu nécessaire toute la chaîne de réflexions contingentes qui nous élève du Savoir ordinaire ou Savoir transcendantal, mais nous n'avons pas supprimé par là, la succession, le temps lui-même, — ce qui implique qu'il y a un moment où le Savoir transcendantal n'est pas réalisé, un autre moment où il est réalisé. Cette succession, cette naissance ou genèse semble être exclue par la nécessité éternelle du Savoir absolu. Dire que le Fait et la connaissance du Fait sont posés ensemble d'un coup par la nécessité de l'Absolu, c'est exclure entre eux tout passage et toute distinction temporels.

Cette difficulté est résolue par la détermination du rapport précis qui relie le sensible et l'intelligible, ou plutôt la réalité (*Wirklichkeit*) et la surréalité (*Ueberwirklichkeit*) (26). Dans la réalité sans doute, la connaissance absolue résulte de la liberté et d'un procès temporel, mais comme la surréalité détermine originairement *a priori* la réalité, la liberté et le temps, en vue de la connaissance absolue, et conformément à l'Idée de celle-ci, son essence qui est connaissance absolue est absolument indépendante du temps et antérieur à lui. La réalisation de la connaissance absolue dans un individu consiste précisément à faire rejeter par cette conscience individuelle le temps et la sujétion à l'égard du temps, grâce au contact avec la Vie éternelle. C'est pourquoi, si haut que le philosophe puisse être parvenu. il n'a nullement atteint au Savoir absolu tant qu'il se représente ce dernier comme contingent et dépendant de conditions temporelles, tant qu'il n'a pas aboli la W.-L. *in specie* devant son résultat comme premier commencement immanent. La surréalité est ainsi l'activité immédiatement productrice d'une Idée en tant qu'Idée, c'est-à-dire en tant qu'elle est absolument incommensurable avec le réel qu'elle préforme néanmoins en vue de l'Idéal. L'existence de l'Absolu est l'union immédiate de la surréalité et de la réalité. Le *Fait* peut donc être considéré sous deux aspects différents. Sous l'aspect « réalité », il est distinct de la connaissance absolue et conditionne dans le temps le Savoir transcendantal. Sous l'aspect « surréalité », il est originairement identique à la connaissance absolue, il la pose avec lui en dehors du temps dont il détermine la totalité. Aussi, la *réalisation* de la connaissance absolue est-elle infinie dans la conscience universelle. Le devenir et la liberté sont une *manifestation* de l'Eternité et de la nécessité; par cette *manifestation*, il sont *extérieurs* à l'Eternité et à la nécessité, et en un certain sens la nient, mais ils doivent malgré tout aussi l'*exprimer* en la niant, c'est pourquoi ils

(26) Fichte, *Die Tatsachen des Bewusstseins*, S. W. IX, 2e leçon, p. 422.

Digitized by Google

se déroulent *nécessairement* dans une durée infinie. L'opposition de la réalité et de la surréalité où s'exprime celle de la principiation idéale et de la principiation réelle, opposition déterminée de toute éternité dans la surréalité elle-même, est éternelle comme la manifestation éternelle de l'Absolu. Sa fin serait celle de la Vie : « La totalité du comprendre est absolument surréelle et principe de toute réalité. C'est pourquoi jamais et en aucun temps, elle ne pourra devenir un fait réel, car le Principe absolu ne se mue jamais en son principiat » (27).

Cet effort ontologique nous montre comment, malgré la restriction portant sur la matière du comprendre, malgré l'impossibilité d'expliquer la détermination (*Bestimmtheit*) de l'existence (comme conscience), Fichte parvient à une sorte de panlogisme, fruit naturel du principe de genèse appliqué sans défaillance. Cette genèse paraît, au cours de son extension, s'inspirer toujours du même souci : nier la chose en soi. C'est là un des traits essentiels de ce cadre immobile à l'intérieur duquel se déroule l'évolution. Mais, au fond, la négation a changé d'objet, ce n'est plus l'Absolu hors de nous qui est rejeté avec la chose en soi, mais c'est seulement le caractère de chose, et l'impénétrabilité de cet Absolu hors de nous.

A ce changement se relie un effacement du primat pratique et une transformation du sens et de la valeur attribués à la W.-L. A partir du moment où la *W.-L. 1801* avait posé au-dessus du Moi pratique un Absolu en acte, le primat pratique se trouvait déjà compromis. Il subsistait néanmoins dans le rapport Savoir Non-Savoir, où la négation du Savoir paraissait l'exprimer (28). En 1804, cette opposition devient un simple effet du Phénomène, le Savoir n'est plus négation, mais expression directe de l'Absolu. La principiation réelle détruit, avec l'hiatus, la disjonction Etre Non-Etre et la valeur absolue du primat. La Praticité devient un fondement idéal, un moyen, — et pas même le moyen suprême — dans la chaîne de moyens qui sont les effets du Phénomène de l'Absolu. La limite qui demeure dans notre Savoir et laisse inexpliquée la détermination de l'existence absolue comme Savoir, dernier vestige du Kantisme et du primat, ne subsiste elle-même que comme condition de la connaissance absolue, beaucoup plus que comme son objet ultime. En revanche, la Vie nécessaire de l'Absolu étant connaissance parfaite, Raison en tant que Raison, que seule peut produire dans sa plénitude la science, celle-ci devient la Fin absolue à laquelle tout se subordonne.

(27) *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1812), S. W. IX, p. 422.
(28) *W.-L. 1804*, S. W. II, § 27, p. 65.

Digitized by Google

Le concept de la W.-L. se trouve par là transformé. Au début, la W.-L. s'était déterminée suivant le concept kantien de science philosophique, comme une étude descriptive et génétique des faits de la conscience. Elle étudiait la Vie ; loin d'être elle-même la Vie, ou d'apporter quelque vie nouvelle, elle s'opposait à la Vie et ne créait rien de nouveau en nous. Elle était donc strictement science, à aucun degré sagesse (29). « Il est absurde, écrit Fichte en 1799, d'interpréter mon système comme une doctrine de vie et de sagesse » (30). La *W.-L. 1801* elle-même a maintenu ce point de vue (31).

Maintenant au contraire, la philosophie exprime la Vie même de l'Absolu dans son essence, elle est à la fois science et sagesse, elle crée en nous un nouvel état d'âme : la béatitude. Nous unissant réellement au fondement absolu que l'exigence morale nous faisait simplement projeter hors de nous, elle ne se contente plus plus d'étudier la vie, elle nous la *donne*... « Seul a du prix le vrai Savoir ou *Sagesse*... » (32). Il faut que l'Etre absolu que nous objectivons conformément à la loi de la pensée entre en nous, nous saisisse et nous entraîne : « C'est seulement lorsqu'une force étrangère (*fremde Gewalt*) saisit l'homme, l'entraîne avec lui et se substitue dans sa vie à l'être fini, — que survient dans la vie de cet homme, l'existence réelle et véritable; cette force, c'est celle de Dieu » (33). Au contraire, tant que la science ne nous a pas unis à cette force, — nous l'objectivons (comme dans le *Privat-Schreiben* où elle était posée simplement comme « force étrangère (*fremde Kraft*) hors des êtres finis ») et ne sommes pas bienheureux, quoique l'affirmation « factice » et objectivante de la Vie absolue requière elle-même comme condition la plus haute moralité.

---

(29) « La Doctrine de la morale (*Sittenlehre*) n'est pas doctrine de sagesse (*Weisheitslehre*) ; (une telle doctrine en général est impossible, car on doit tenir la sagesse pour un art plutôt que pour une science), mais comme toute philosophie, elle est doctrine du Savoir (W.-L..) (*Sittenlehre* 1798), S. W. IV, p. 15). — « L'erreur des mystiques vient de ce qu'ils représentent l'infini qu'on ne peut jamais saisir dans le temps, comme saisissable dans le temps. L'anéantissement total de l'individu et sa fusion (*Verschmelzung*) dans la forme pure, rationnelle ou en Dieu est peut-être fin dernière de la raison finie, mais elle n'est possible en aucun temps (*Ibid.*, p. 151 ; cf. aussi *Ibid.*, p. 250). — L'*Anweisung zum seligen Leben* déclare au contraire : « Dans l'amour de Dieu, l'être et l'existence, Dieu et l'homme sont complètement fondus et unis (*völlig verschmolzen und verflossen*)... » Leçon 10, S. W. V, p. 540. Le revirement paraît complet, — et total l'abandon de l'idéalisme Kantien, au profit du réalisme Spinoziste.

(30) *Rückerinnerungen*, § 14.

(31) *W.-L. 1804*, S. W. II. § 48, p. 157-162.

(32) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 290-291.

(33) *Ueber das Wesen des Gelehrten*, S. W., p. 47.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

LA BÉATITUDE

A. — Caractère propre de la Béatitude Fichtéenne

La connaissance absolue fournie par la *W.-L. 1804*, seule capable de lever toutes les difficultés qui s'opposent à notre absorption par la Vie, apporte la béatitude, ou plutôt s'identifie avec elle. La W.-L. rejoint par là les philosophies contemplatives de Platon et de Spinoza. Elle emprunte à l'une et à l'autre les traits par lesquels elle caractérise l'état nouveau que la science fait naître dans l'âme. Puisque ce résultat est en réalité premier commencement immanent, elle reprend, dans l'*Anweisung zum seligen Leben*, la philosophie tout entière pour la caractériser d'après cet idéal de sagesse qui est devenu sa fin dernière.

De même que Spinoza, au début de la *Réforme de l'Entendement*, Fichte pose comme première question celle de savoir s'il n'y a pas pour l'Amour un objet tel que le bonheur éternel nous soit assuré. La douleur provient de notre éparpillement dans le divers, d'une vie dans l'apparence, où l'on essaye d'aimer le périssable (1). La béatitude est le retour à l'unité de notre amour éparpillé, la Vie véritable aimant l'Un, l'Immuable, l'Eternel (2). De même que le Non-Etre spinoziste et l'inadéquation des idées résultent de la passivité de l'homme, inapte à saisir les choses dans leur unité intérieure et nécessaire, de même pour la W.-L., le Non-Etre et l'apparence résultent de la passivité et de l'extériorité d'un contemplateur inerte « qui fait mourir l'Etre sous son regard » (3). Mais dans ce contemplateur, la *tendance à la satisfaction*, réplique de la tendance à persévérer dans l'Etre, est une force capable, si l'homme sait

(1) *Anweisung...*, leçon 1, S. W. V, p. 406, 412.
(2) *Ibid.*, leçon 1, p. 406, 412; leçon 3, p. 445, 447; leçon 8, p. 515.
(3) *Ibid.*, leçon 1, p. 404.

Digitized by Google

s'en servir, de le faire *vivre* en l'unissant à Dieu par la connaissance.

La connaissance, comme dans l'*Ethique*, est ainsi la source de la béatitude avec laquelle d'ailleurs elle se confond, « elle ne conduit pas à la vie, elle est la vie » (4). L'individu qui ne se connaît pas est le jouet du *Vernunft-Effekt*, pose l'effet comme un Absolu détaché du véritable Absolu « vraie conséquence détachée de sa prémisse ». C'est en connaissant l'effet comme effet qu'il supprime l'*hiatus* le séparant de l'Absolu, et rentre dans la vie intérieure. Puisque la vie véritable ou béatitude est union avec l'Eternel et que l'Eternel ne peut être saisi que par la pensée, seul a de la valeur le Savoir absolu et tout ce qui y conduit. Toute existence n'est posée que pour la connaissance absolue (5).

C'est par la vie seule que l'on parvient à cette béatitude qui est vie, non en renonçant à tout bonheur terrestre, pour rejeter le bonheur au delà du tombeau ; la mort par elle-même ne nous apportera pas la béatitude, si nous l'avons en vain cherchée dans la vie présente (6). Fichte prend ainsi au Spinozisme ce principe, contraire aux enseignements chrétiens, que : « la chose à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort », et que « la sagesse est une méditation de la vie, non de la mort » (7),

Enfin, cette béatitude se caractérise comme amour. L'amour est l'union éternelle de soi-même à soi-même, le lien de Dieu avec sa propre existence, et la nécessité de ce lien. « La Vie vivant nécessairement » est, en effet, nécessairement réflexion sur l'Etre, union de l'Etre et de la réflexion. Cet amour revient sur soi dans la connaissance absolue où naît la « sensation » et la jouissance de l'éternité. C'est l'union de l'homme à Dieu et en Dieu, c'est-à-dire l'amour des hommes pour Dieu ou plutôt « d'après la vérité, l'amour de Dieu pour lui-même dans la forme de la sensation », car en vérité, nous ne l'aimons pas, mais c'est lui qui s'aime lui-même en nous. Cet amour est la source de toutes choses. Il est identique au *Verbe* dont il symbolise la fécondité. C'est lui qui pose un Moi autonome, objectivant et dédoublant l'Etre, réfléchissant à l'infini, se pénétrant lui-même pour de nouveau s'unir à l'Absolu dans l'amour (8). L'absence de béatitude n'est donc jamais mort absolue, mais mélange de mort et de vie, insuffisante pénétration de soi.

---

(4) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 291. — Cf. Spinoza, *Ethique*, II, prop. 49, 4e scolie, a) ; IV, prop. 26 ; V, 27, 32, 33, etc.

(5) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 290. — *Anweisung...*, leçon 1, S. W, V, p. 411.

(6) *Ibid.*, p. 409.

(7) Spinoza, *Ethique*, IV prop., 67.

(8) *Anweisung...*, leçon 10, p. 538-546; p. 444 sq.

Digitized by Google

La Vie, présente en toute chose, cherche partout à se retrouver pour rester elle-même. Elle est ainsi en tout être, le principe de la tendance à la satisfaction, qui sous sa plus haute forme est *aspiration vers l'Eternel* (9). Lorsque la Vie s'est insuffisamment pénétrée, la tendance à la satisfaction est tendance à la jouissance sensible. C'est alors la vie dans l'apparence, la croyance à la chose en soi, l'attachement de l'amour à des objets périssables, source de déceptions et de douleurs. Lorsque la Vie se pénètre complètement, la tendance à la satisfaction devient tendance à la jouissance de l'intelligible, l'amour du périssable fait place à l'amour de l'Eternel, c'est la béatitude.

Du degré et du caractère de la connaissance, dépend ainsi une espèce différente de jouissance de bonheur et d'amour. Comme chez Spinoza, l'affection *suit* la connaissance, mais n'y préside pas. Ou plutôt l'affection et la connaissance sont une seule et même chose sous deux aspects différents, l'affection n'étant que le revers de la connaissance. Aussi la hiérarchie du connaître est-elle en même temps une hiérarchie de l'affection. Aux cinq façons d'envisager le monde (*Weltansichten*) établies par la *W.-L. 1804*, correspondent cinq modes différents de l'amour, cinq espèces d'affection (10). Ces derniers constituent un rappel volontaire des trois genres spinozistes de connaissance et surtout des quatre genres platoniciens, car ils sont répartis de nouveau en deux grandes classes, celle de l'*opinion* et celle de la *pensée*.

La similitude intentionnelle des formules montre jusqu'à quel point Fichte s'est éloigné de l'idéalisme critique pour s'approcher du « réalisme » spinoziste. Au fait, les critiques que Fichte adresse à Spinoza — comme à Schelling — dans la *W.-L. 1804* et qui attribuent à Spinoza une méconnaissance de la Vie véritable, comme projection de l'Etre, une confusion de cette vie avec l'Etre qui est son effet, prouvent que Fichte prétend moins revenir à Spinoza, que l'améliorer et le dépasser.

Tout d'abord il faut noter à l'intérieur de cette esquisse, si proche du Spinozisme, la conservation d'un certain nombre de traits, spécifiquement Fichtéens. C'est en premier lieu l'extériorité du monde à Dieu, garantie par la contingence essentielle de l'acte de la réflexion. La liberté n'est pas une illusion comme dans le Spinozisme, mais une apparence vraie qui, comme telle, est *nécessaire*, et exprime la vie même de l'Etre.

En second lieu, si le rôle décisif attribué à la connaissance, si la su-

(9) *Anweisung...*, leçon 1, p. 401-411.
(10) *Anweisung...*, leçons 7 et 8.

Digitized by Google

bordination de l'affection au connaître paraissent restaurer le primat théorique dogmatique, nous entendons toujours Fichte nous dire que la connaissance dépend du cœur et qu'au fond des systèmes opposés dogmatisme et idéalisme se trouve l'opposition de deux croyances exprimant le degré de la liberté (11). L'affection dépend sans doute de la connaissance, mais la connaissance dépend à son tour de la *nature de la tendance*, et celle-ci du degré de liberté. Il subsiste donc des traces du primat pratique. Il est vrai, néanmoins, que l'intellection absolue étant non seulement Fin absolue, mais cause finale absolument créatrice, la praticité tout entière retombe par rapport à celle-ci à l'état de simple *moyen*. Or, le Spinozisme, comme on l'a fait remarquer, n'a pas ignoré lui-même cette dépendance de la connaissance à l'égard de la tendance, ni la finalité interne de la tendance (12).

Il n'en reste pas moins incontestable que ce finalisme était resté simplement latent chez Spinoza, que le principe même de la téléologie était nié avec la réalité de la liberté, tandis que chez Fichte la reconnaissance de la liberté comme phénomène nécessaire rend explicite cette finalité latente; elle établit entre les genres de connaissance un rapport téléologique que Spinoza n'aurait sans doute pas admis, même implicitement. Ce passage de l'implicite à l'explicite, cette reconnaissance de la liberté exprime précisément pour Fichte la différence qui sépare le philosophe, jouet du *Vernunft-Effekt*, confondant la forme existentielle externe avec la forme existentielle interne, inconscient de la Vie véritable qui pourtant à chaque instant le soutient, du philosophe qui a dépassé cet effet en prenant conscience de cette Vie. C'est cette reconnaissance explicite de la Vie, qui donne selon Fichte, à la béatitude, un tout autre aspect dans son système que dans le Spinozisme.

Comment caractériser cet aspect? Le résultat du développement de la conscience semble être chez Spinoza de ramener le pouvoir de réflexivité de la conscience à la manifestation originaire et nécessaire de l'Etre, — d'abolir l'autonomie apparente de la conscience au profit de la force d'une substance qui la dépasse, de déduire de cette substance les propriétés constitutives de cette conscience (identité et différence du sujet et de l'objet dans la pensée) et de frapper de nullité toutes les propriétés de cette conscience qui paraissent hétérogènes ou irréductibles à l'Etre : *libre initiative, développement* dans la durée, *succession* des genres de connaissance dans le procès de la conscience, *naissance* apparente du genre su-

(11) *Anweisung...*, leçon 3, S. W. V, p. 436.
(12) Delbos, *Le Spinozisme* (Paris, 1915), p. 122-126, 157.

Digitized by Google

prême. Le résultat du développement dialectique de la *W.-L. 1804*, est-il si différent? Au point de départ on trouve une conscience autonome, libre, agissant de façon contingente, un développement de la connaissance, une suite contingente de réflexions. Comme résultat on trouve, avec l'immédiate vision de l'Etre et la béatitude, une nécessité absolue et éternelle qui nie la liberté. Ce n'est plus par sa propre liberté que la conscience s'engendre, c'est par la nécessité de l'Etre. Le Savoir absolu qui paraissait naître et dépendre d'une dialectique instaurée à un moment du temps, se révèle comme existant de toute éternité. De même l'*Ethique*, après nous avoir fait concevoir l'éternité de l'âme comme connaissance absolue, nous montrait, en même temps, que cette conception même de l'éternité n'a pas été acquise par l'entreprise contingente de l'Ethique, mais était elle-même éternelle (13).

Est-ce à dire que la béatitude que nous offrent la *W.-L. 1804* et l'*Anweisung*, nous identifie à l'objet et nie la spécificité de la conscience au profit de la force interne de la chose? L'éternité et la nécessité ainsi substituées à la contingence et à la liberté ont-elles pour effet de faire évanouir dans la conscience même la loi qui lui est propre? L'hiatus absolu qui sépare la conscience, de l'Etre, et qui sépare entre eux les différents moments de la réflexion n'est-il qu'un aspect idéal et sans valeur de la conscience véritable? Cet aspect doit-il se dissiper devant un développement réel de la conscience qui le contredirait et procéderait sans à-coups comme l'épanouissement naturel du *conatus* ?

Non, incontestablement. Ce que la W.-L. découvre comme nécessaire et inhérent à l'Etre, bien que l'Etre soit non-genèse, — c'est la genèse, c'est cet aspect soi-disant illusoire et sans valeur de la conscience et de son développement. Cet aspect n'est pas en elle une couleur fugitivement empruntée, il constitue sa loi réelle même. Par cette loi, la conscience peut non seulement se poser comme telle pour elle-même, mais encore se poser purement et simplement. Contingence, temps, divisibilité sont nécessaires pour qu'elle soit ; cette nécessité qui contredit à toutes ces conditions comme à elle-même, est aussi ce qui les fonde en les posant dans l'Etre. De plus les propriétés qui se trouvent dans la conscience ne sont pas en elle parce qu'elles se trouvent *déjà* dans l'Etre (or, c'est en cela particulièrement que Schelling est, avec Spinoza, aux antipodes de la W.-L.). Ainsi l'identité du sujet et de l'objet n'est pas dans la conscience la simple expression d'une identité plus haute qui réside dans l'Etre. L'identité de l'Etre n'existe au contraire que dans l'identité du sujet

(13) Spinoza, *Ethique*, L. V., prop. 31, Scolie.

Digitized by Google

et de l'objet, *créée* par la conscience qui manifeste cet Etre. C'est par là que le troisième moment de la W.-L. reste relié au premier. Dès l'origine, la W.-L. s'est établie dans la conscience et non dans l'Absolu hors d'elle. L'absoluité était conférée à la conscience *par ce fait* que *nous* ne pouvions pas la dépasser. On pouvait objecter que cette absoluité lui était attribuée arbitrairement et médiatement; que la constatation de fait, avec ce qu'elle implique d'extérieur, est incompatible avec l'affirmation d'un Absolu qui implique l'éternité, dépasse le fait et l'extériorité. Pour se poser comme Absolu, la conscience doit se saisir immédiatement elle-même *comme Absolu*, c'est-à-dire s'apercevoir comme douée des prédicats de l'Absolu : nécessité d'exister, éternité, prédicats qui la contredisent puisqu'elle est contingence, liberté, création *ex nihilo*. Si elle réussit dans cette tâche, c'est *elle-même*, c'est-à-dire cette contingence, cette liberté qui sont posées comme *étant* et comme nécessaires, qui par là s'affirment, loin de s'abolir au profit d'une nécessité étrangère. En même temps, comme il n'y a aucune similitude entre cet Etre et cette nécessité, d'une part, et la contingence et le devenir qui lui sont, d'autre part, attribués, cette attribution nécessaire reste un *fait* que nous ne pouvons expliquer (c'est *facticement* que la genèse est attribuée à la non-genèse comme son essence, *W.-L. 1804, Synthèse B*[4]).

Cette Vision immédiate de la conscience dans l'Absolu, doit, sans doute, préalablement être médiatisée, et résulte de cette médiation, puisque la contingence et la liberté contredisent tout d'abord l'Absolu. C'est pourquoi elles ne sont que *manifestation*, donc négation de l'Absolu *en lui-même*. Mais comme sans elles, l'Absolu ne serait pas ce qu'il est, c'est-à-dire Vie, et par conséquent ne serait pas, purement et simplement, cette manifestation qui le nie est en même temps son expression, par laquelle il s'affirme. Ce n'est donc pas la loi de l'Etre qui règne dans la conscience, c'est la conscience et sa loi qui se révèlent comme *étant* et comme constituant la loi de manifestation de l'Etre. C'est pourquoi toute l'existence se résume dans l'acte de la conscience. La fusion de l'Etre et de la Pensée ne compromet pas finalement l'autonomie de la Pensée.

Dans ces conditions, la béatitude n'est pas l'absorption dans l'objet, l'union avec la force, mais l'union avec la Vie. Toute la force de l'Etre est déterminée par la Vie de la conscience. L'hiatus entre la substance et ses manifestations, entre les différentes réflexions est comme la liberté de la réflexion fondé dans la nécessité. Il est l'expression directe de la Vie de la conscience, le mode nécessaire de l'action de cette Vie. Spinoza au contraire en ramenant l'amour et la vie à la force ne peut savoir comment et pourquoi celle-ci se manifeste. Sans doute Spinoza a-t-il senti l'insuffisance pour l'âme humaine de la démonstration générale de l'existence nécessaire de

Digitized by Google

Dieu par le concept de l'*ens realissimum*. Mais sa démonstration à partir de l'essence particulière (14), modifie-t-elle notre vision de la Vie divine au point de nous faire comprendre pourquoi et comment Dieu produit ces essences ? En fin de compte, c'est toujours le concept *d'ens realissimum* qui, fondant la productivité de la substance, soutient la démonstration effectuée à partir de l'essence particulière. C'est pourquoi la connaissance du troisième genre ne modifie pas notre conception de la puissance de Dieu. C'est toujours l'âme ontologiquement posée par Dieu, la connaissance adéquate en soi exprimant l'Absolu, qui engendre la connaissance adéquate pour soi, ramenée finalement à la force génératrice. Ce n'est pas le « Pour Soi », la réflexivité accomplie, son résultat spécifique qui est comme chez Fichte posé comme premier commencement véritable, immanent; — c'est la productivité, la connaissance en soi présente au point de départ, qui en niant la spécificité du résultat, du « Pour Soi », se révèle du même coup comme étant éternellement la source véritable (15). A l'égard de la béatitude spinoziste, Fichte pourrait donc, à peu de choses près, caractériser sa doctrine à la façon dont Hegel caractérise la sienne : « Comme existant pour soi, cet affranchissement s'appelle Moi... comme sensation, il s'appelle Amour, comme jouissance, Béatitude. La grande intuition de la substance spinoziste n'est seulement qu'*en soi* l'affranchissement à l'égard de l'être pour soi (*Fürsichsein*) fini; au contraire, le Concept lui-même est *pour soi* la puissance de la nécessité et la liberté réelle » (16).

Mais Fichte a-t-il lui-même réalisé aussi complètement qu'il le croit ses propres desseins? (17). De l'alternative définie en 1804 : « Sacrifier l'individu à Dieu, ou Dieu à l'individu », il estime être sorti en

---

(14) Spinoza, *Ethique*, V, prop. 36, Scolie.

(15) Spinoza, *Ethique*, L. V, prop. 31 et 33 et leurs scolies. (L'Ame en soi, telle qu'elle a été définie au second livre, est posée comme cause adéquate de l'âme pour soi (connaissance du 3e genre).

(16) Hegel, *Encyclopädie der phil. Wissenschaften im Grundrisse*, § 15, p. 156.

(17) On doit d'ailleurs penser que Fichte exagère cette *mort* dont seraient frappés l'Absolu et la doctrine Spinozistes. Si le livre I de l'*Ethique* présente un procès synthétique qui, allant de la substance aux accidents, élabore la notion morte de Dieu et de l'Etre immobile, à partir du livre II s'établit un procès analytique qui aboutit, au livre V, à remplir la substance vide d'une Vie et d'un Amour qui apparaissent comme la source de toutes les essences et existences singulières. (Cf. Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza* (en particulier le chapitre final). L'Amour serait à la fois cette majeure, cette mineure et cette conclusion qui permet de *réaliser* ce que la preuve classique per *ens realissimum* ne faisait qu'exiger ou que postuler Ce retour sur soi de l'Amour (Dieu s'aimant lui-même dans l'amour des hommes) caractérise la vie dans sa production. Il est le passage de l'en soi au pour soi. Lorsqu'il démontre au livre I que toute existence existe nécessairement en Dieu et pour Dieu, (Prop. XV), Spinoza n'en donnait qu'une démonstration générale, certaine sans doute, mais appartenant seulement à la connaissance

Digitized by Google

conservant, grâce à la Vie, un Absolu vivant et des individus voulant (18)). Sans doute l'individu, division du Moi, lui-même extérieur à l'Absolu, est en soi pur néant: « En dehors de Dieu et du Savoir, il n'existe véritablement et à proprement parler rien; en dehors d'eux, tout ce qui paraît avoir une existence, les choses, les corps, les âmes, nous mêmes en tant que nous nous attribuons une autonomie et une indépendance, n'existe pas véritablement et en soi » (19).

Mais outre que son extériorité réelle à l'égard de l'Absolu lui garantit une réalité propre, ne fût-ce que comme instrument pratique pour la réalisation de l'Idéal, c'est-à-dire comme volonté, la participation à la Vie éternelle n'implique pas une négation absolue du monde et de l'individualité. La forme de réflexion subsiste en effet à cette hauteur, elle y subsiste comme infinité de la Vie divine (20). L'individu a par conséquent lui-même une infinité de vie qui dépasse les bornes de l'existence terrestre. « Il est donc tout à fait certain que la béatitude subsiste au delà du tombeau pour ceux chez qui elle avait commencé durant leur vie » (21).

Pourtant l'âme n'est pas immortelle (hypothèse que Fichte repousse comme Spinoza et Schelling), car la W.-L. ne reconnaît ni âme, ni mortalité, ni immortalité, mais la Vie, la Vie en soi, la Vie éternelle; elle fait sien le mot de Jésus : « Qui croit en moi ne meurt pas, mais à celui-là est donné de posséder la Vie en lui-même » (22). L'individu est *éternel :* « La division de la réflexion s'opère de par

---

du deuxième genre, et dont notre âme n'est pas affectée de la même manière que si cette même conclusion est tirée de l'essence même d'une chose quelconque singulière... » La réalisation de la Vie amène donc Spinoza à donner, dans le Ve livre, une nouvelle démonstration de cette vérité, démonstration fondée sur l'Amour de l'âme comme Amour de Dieu par soi, démonstration qui s'effectue dans le 3e genre de connaissance, qui affecte l'âme d'une joie suprême, qui lui dévoile sa genèse, en lui faisant percevoir clairement par là comment et en quelle condition elle suit de la nature de Dieu quant à l'essence et à l'existence. (V, p. 36 et scolie). C'est là la connaissance *pour* soi, la libération *pour soi.* Et comme ce qui est fondé en Dieu, c'est le *maximum* d'intériorité, nul doute, semble-t-il, que le résultat auquel nous aboutissons et qui se convertit immédiatement en premier commencement éternel et immanent, soit cette connaissance pour soi. — Outre que, sur ce dernier point, les textes de l'*Ethique* affirment que c'est « l'âme en soi » (définie au 2e livre) qui est la cause de l'âme pour soi, on devra convenir que l'être ou l'apparence du mouvement de la conscience non seulement est frappé de nullité, mais reste en lui-même radicalement inintelligible. — Fichte reconnaîtrait peut-être chez Spinoza l'*intention* d'exalter et de libérer le dynamisme de la conscience, mais il lui reprocherait peut-être, faute de s'être complètement libéré des formes ontologiques, de n'avoir pas réalisé *cette* intention, *en fait,* dans son système. Il y aurait contradiction entre la Parole et l'Acte.

(18) *W.-L. 1804,* leçon 8, S. W. X, p. 147.
(19) *Anweisung,* leçon 4, S. W. V, p. 448.
(20) *Anweisung,* leçon 5, S. W. V, p. 471.
(21) *Anweisung,* leçon 1, S. W. V, p. 409.
(22) *W.-L. 1804,* leçon 9, S. W. X, p. 158.

Digitized by Google

la forme ou existence de Dieu, que Dieu même ne saurait anéantir; elle subsiste donc éternellement comme Dieu et tout ce qui est posé par cette division. Ainsi l'individu, une fois qu'il est devenu réel, ne saurait jamais s'évanouir » (23). Dans la Vie éternelle elle-même, lorsque l'individu a été « saisi par l'amour de Dieu, il développe sa destinée supérieure dans une sphère qui, tout comme celle qui lui est impartie dans le monde sensible, a son caractère individuel ». Ainsi, en chaque individu, la vie divine se manifeste sous une forme qui lui est propre (24).

En proclamant cette éternité des points de vue individuels, Fichte croit sans doute achever de consacrer la valeur de l'individu. A la vérité, il semble y réussir moins bien que Spinoza lui-même. La béatitude spinoziste fondait directement dans l'Absolu l'individu comme essence singulière éternelle; c'était là ce qui rendait possible la connaissance du troisième genre, et en faisait à la fois l'objet et le prix (25). Même si l'individu doit à un défaut de genèse, d'être posé ainsi dans la substance, il a par là néanmoins une réalité plus forte que lorsqu'il n'est qu'une division de la réflexion hors de l'Absolu.

De plus, la W.-L. ne rend nullement compte du passage de la vie terrestre à la mort. Si la vie fugitive et sensible des hommes n'est qu'une apparence, cette apparence n'en mérite pas moins d'être expliquée. Le problème du passage de l'essence à l'existence dans les essences finies, auquel Spinoza et Leibnitz avaient apporté de si profondes solutions, n'est même pas posé par la W.-L. (26).

B. — La Béatitude dans ses rapports avec la Religion et avec la Philosophie (Science)

La connaissance absolue apportée par la *W.-L. 1804* est identique à la béatitude. Comme toute la déduction de la *W.-L. 1804* est nécessaire pour réaliser le Savoir absolu en nous, on doit, semble-t-il, conclure qu'il n'y a pas d'autre voie vers la vie éternelle, que celle

---

(23) *Anweisung...*, leçon 10, S. W. V, p. 530.
(24) *Anweisung*, leçon 10, S. W. V, p. 531.
(25) Spinoza, *Ethique*, L. V, p. 36 et scolie.
(26) L'idée de survivance ou de l'éternité individuelle, qui revient à plusieurs reprises dans les écrits de Fichte, *Ideen über Gott und Unsterblichkeit.* (Leçons, antérieures à la querelle de l'athéisme, sur la religion (F. Buchsel), Meiner, Leipzig, 1914, p. 52-56) — et *Bestimmung des Menschen* (S. W. II, p. 287-289), jointe à l'idée de réincarnations possibles supra-terrestres, n'a jamais été rattachée rigoureusement par Fichte aux déductions de son système.

Digitized by Google

de la science. Or, Fichte, non seulement admet, comme Spinoza, l'existence d'une autre voie, celle de la religion, mais encore loin de considérer celle-ci comme un succédané à l'usage des ignorants, il aperçoit en elle la voie véritable à côté de laquelle la science ne représente qu'un exceptionnel moyen d'accès. C'est aujourd'hui seulement que la science peut prétendre à quelque utilité, en raison de la corruption des temps qui a transformé le Christianisme en une « doctrine d'astuce et de prudence » (27).

Si, en effet, la béatitude ne pouvait s'obtenir que par la spéculation, par la W.-L., elle serait réservée à un petit nombre et personne n'en aurait joui avant la découverte de cette doctrine, — conclusion contraire aux enseignements du Christianisme, en particulier à ceux de Saint Jean; — conclusion démentie par les faits, car comment le Christ, et surtout ses apôtres auraient-ils pu parvenir à la connaissance de Dieu, eux qui étaient ignorants de toute philosophie ? La connaissance véritable de Dieu, c'est-à-dire la Pensée proprement dite, est accessible à la foule. Elle peut se répandre, et le Christ et ses apôtres n'ont pu vouloir la répandre que sous une *forme populaire*. L'*Anweisung zum seligen Leben* réalise cet *enseignement* populaire. Elle se propose d'amener à la béatitude le vulgaire étranger à la spéculation, en s'adressant à son sens naturel du vrai. Ce qui est le propre de la science, ce n'est pas le contenu, c'est-à-dire l'intelligence des éléments de toute connaissance, source de la Pensée qui amène la béatitude, c'est simplement la forme systématique. Et cette forme a pour objet, non de nous faire comprendre la vérité, mais de la préserver et de la dégager de l'erreur, en la prouvant.

Cette preuve n'est donc nécessaire qu'autant que l'erreur est venue corrompre le sens naturel du vrai. Avant de prouver la vérité, le philosophe lui-même ne doit-il pas déjà la posséder? N'a t-il pas dû en conséquence y parvenir en dehors de toute spéculation, grâce à son sens du vrai, plus aigu encore chez lui que chez les autres hommes? Cette vérité donnée, ce serait en effet le contenu des synthèses factices A qui posent, avant toute construction, le Savoir comme phénomène nécessaire de l'Absolu. Les connaissances trouvées en nous, et qui sont absolument certaines, forment le contenu de la *croyance* qui suffit à la béatitude et conditionne la science. La religion est donc la seule voie véritable vers la vie éternelle, puisque cette science, qu'elle conditionne, n'est elle-même qu'une superfétation dont se dispensent les esprits naturellement droits. Tout au plus cette science serait-elle, pour les hommes intelligents,

(27) *Anweisung...*, leçon 11; *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, passim. *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 291.

Digitized by Google

un devoir à la fois suprême et accessoire de moralité, celui de nous rendre parfaitement clairs à l'égard de nous-mêmes, et de transformer la croyance où nous sommes certains sans voir, en intuition où nous *voyons* pourquoi nous sommes certains (28).

Y a-t-il conflit entre les thèses de la *W.-L. 1804* et les affirmations de l'*Anweisung?* La primauté conférée au point de vue religieux est-elle compatible avec le rôle joué par la dialectique, et le caractère, récemment attribué à la philosophie, de « doctrine de Sagesse ? »

A première vue, certaines déclarations de la *W.-L. 1804* paraissent impliquer plutôt un accord. La *W.-L. 1804* affirmait que la Vie bienheureuse est Savoir absolu; que cette connaissance absolue n'est pas un moyen pour atteindre à cette Vie, mais la Vie éternelle elle-même. L'*Anweisung* déclare : « La Vie véritable et la béatitude qu'elle apporte consiste en l'union avec l'Immuable et l'Eternel, or l'Eternel ne peut être saisi que par la pensée...; cette pensée n'est pas autre chose qu'une certaine connaissance de nous-mêmes et du monde comme sortant de l'essence interne et cachée en soi de Dieu. Une doctrine de la béatitude ne peut donc pas être autre chose qu'une doctrine du Savoir (*Wissenslehre*) » (29). D'autre part, si l'*Anweisung* identifie la croyance avec la pensée: « La croyance du Christianisme est identique à ce que nous appelons la pensée, c'est-à-dire à la connaissance vraie de nous-mêmes et du monde...» (30), la *W.-L. 1804* ramène de son côté la pensée à la croyance : « La connaissance apportée par la W. L. n'est pas quelque chose de nouveau, car elle est identique à la croyance chrétienne, qui n'est pas autre chose qu'une doctrine de la connaissance vraie du supra-sensible, comme ce qu'il y a de plus important et d'essentiel » 31). La *W.-L. 1804* plaçait entre le point de vue de la moralité et celui de la science un quatrième point de vue, celui de la religion, comme croyance à la Vie de Dieu. Elle affirmait que l'essentiel c'était la *fin*, c'est-à-dire le Savoir absolu lui-même et non point la W.-L. qui n'est qu'une voie vers le Savoir et n'a aucune valeur en soi : « Qui est arrivé à la Vie ne se soucie plus de la voie qui l'y a conduit » (32).

Quand donc l'*Anweisung* proclame que la religion peut en dehors et avant la science nous assurer la Vie bienheureuse, elle semble simplement développer les conclusions mêmes de la *W.-L. 1804*. D'accord avec la *W.-L. 1804* pour identifier béatitude et connais-

(28) *Anweisung...*, leçon 2, S. W. V, p. 418-425; leçon 5, p. 472-473.
(29) *Anweisung*, leçon 2, S. W. V, p. 416.
(30) *Ibid.*, p. 418.
(31) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 291.
(32) *W.-L. 1804*, leçon 25, S. W. X, p. 290-291.

Digitized by Google

sance absolue, elle se retrouve en accord avec elle pour distinguer de la béatitude et de la connaissance la W.-L. proprement dite.

En réalité, un examen un peu moins superficiel révèle une opposition fondamentale.

Si la *W.-L. 1804* affirme la contingence de la W.-L., sa simple valeur de moyen, elle affirme aussi que le Savoir absolu (*Urwesentliches Wissen*) et la W.-L. sont une seule et même chose, que l'amour pour Dieu est identique avec l'amour pour la Science, et pour la W.-L. (33). Si la W.-L. *in specie* est moyen contingent, elle est le seul possible, elle est fondée de par sa nature sur celle du Verbe, et posée comme *nécessaire* dans sa contingence. La W.-L. tout entière est pénétration de la Lumière par soi; ce que pose nécessairement l'Absolu, c'est le résultat de cette pénétration, c'est-à-dire la Lumière entièrement claire pour elle. Tout ce qui n'est pas encore la science est pénétration incomplète de soi, donc extériorité à l'Absolu et à la Vie éternelle, ignorance de la nécessité de l'existence. Bien mieux, une science incomplète, comme celle de 1801, est elle-même extérieure à l'Absolu. Elle pose une doctrine de *création absolue* (34), l'erreur fondamentale de toutes les fausses métaphysiques et fausses religions, le principe du paganisme et du judaïsme, qui contamine la doctrine de saint Paul et doit nous conduire à la rejeter hors du vrai christianisme, qui s'épanouit dans la négation de la doctrine johannique de l'éternité du Verbe (35). Il a fallu *achever* la W.-L. pour surmonter une telle « superstition ». Mais en quoi a consisté cet achèvement? A faire cesser dans le Savoir une opposition radicale entre la forme et le contenu, opposition dont la conséquence était précisément de modifier ce même contenu. Le contenu, c'est-à-dire la théorie de la création, n'est que l'expression de l'hiatus absolu qui sépare la matière de la forme. Faire cesser cette opposition, surpasser cet *hiatus*, c'est du même coup s'élever à un nouveau contenu : la nécessité de la forme qui exclut la création. On peut affirmer sans doute avec l'*Anweisung* qu'entre la religion et la science, il n'y a qu'une différence de forme, mais tenir cette différence pour négligeable, c'est contredire gravement à la méthode et à l'esprit de la W.-L.

Si le Savoir en lui-même n'est pas autre chose qu'une forme, si

---

(33) *W.-L. 1804*, leçon 3, S. W. X, p. 110, leçon 5, p. 127.

(34) *W.-L. 1801*, S. W. II, p. 63 : « Die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens. »

(35) *Anweisung*, leçon 6, S. W. V, p. 476-481. — *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. W. VII, p. 108 sq. — *Die Tatsachen des Bewusstseins*, leçon 15, S. W. IX, p. 537-538: la Vie du Phénomène *est*, elle ne devient pas; elle ne prend ce caractère de *devenu* que dans la forme du Moi.

Digitized by Google

la béatitude est attachée à une certaine espèce de Savoir et que tout Savoir ne se distingue d'un autre que par sa forme, il est clair que c'est uniquement d'une certaine forme du Savoir que dépend la béatitude. Il est clair aussi que cette forme ne peut être acquise que par la science. L'affirmation « populaire » que Dieu est le fondement nécessaire de la forme de conscience et que par cette forme s'engendre le monde, n'est que l'affirmation « factice », non génétique, qui consiste à rapporter médiatement à Dieu comme Etre mort, l'activité vivante d'où naissent toutes les choses. C'est tout simplement ce que fait le dogmatique dans sa preuve *per Ens realissimum :* il objective d'un côté l'Absolu et de l'autre son effet et tente ensuite de les réunir discursivement par l'intermédiaire d'une définition de l'Etre. L'opposition entre la forme « factice » de la croyance et la nécessité de son contenu, bref la contradiction entre la parole et l'acte n'est pas levée ; par là est impliquée notre opposition de fait à la raison absolue. La religion peut sans doute nous donner la certitude de l'Etre, l'espérance indestructible, la foi en sa puissance, mais elle ne saurait nous en procurer la possession et la jouissance. En elle, l'Esprit est sans doute plus près de la réalisation de soi qu'au stade de la légalité ou de la moralité, mais il ne s'est pas encore complètement réalisé, parce qu'il n'est pas encore absolue pénétration de soi (*Absolutes Sich-Durchdringen*) comme dans la science.

Ainsi, après avoir donné, en 1804, une valeur en quelque sorte ontologique à la spéculation, après avoir professé une doctrine par laquelle est définitivement dépassé le primat de la croyance sur la science, après avoir substitué à la conception kantienne de la philosophie comme explication scientifique des faits de la conscience, une conception spinoziste où la philosophie devient elle-même créatrice de tels faits (la vraie moralité dans la béatitude), génératrice d'états d'âme, Fichte dans l'*Anweisung* revient soudain à des conceptions de la première époque. La *W.-L. 1804* triomphe du dynamisme génétique, ne laissant à la religion d'autre place que celui d'un « moment » dans la réalisation de l'Esprit, réalisation qui trouve son épanouissement dans une sphère supérieure purement rationnelle. Cette co[illegible]ui trouve chez Lessing et chez Hegel ses deux expressions extrêmes et contraires (36), Fichte l'abandonne pour revenir dans un exposé « populaire » aux thèses soutenues autrefois par les *philosophes populaires,* en particulier Mendelssohn, et reprises par Kant : la science n'a rien à voir avec la moralité et la religion, leurs

(36) En dehors de son affinité commune par le dynamisme génétique, la *W.-L. 1804* est très proche de Hegel par la dialectique, et très proche de Lessing par sa théorie du Verbe, et son christianisme rationnel.

Digitized by Google

vérités essentielles sont présentes originairement dans le cœur de l'homme, indépendamment de toute spéculation. La spéculation ne crée rien, son rôle se borne à expliquer ces faits, les déductions et les preuves qu'elle apporte ne servent qu'à préserver l'innocence des sophismes qui pourraient la troubler (37).

Plus exactement l'*Anweisung* présente un curieux mélange des conceptions de la première et de la dernière époque : c'est la béatitude liée à la connaissance absolue telle que la spéculation nous la donne, qui est convertie en fait originaire, antérieur à toute spéculation, accessible au vulgaire, facilement communicable par enseignement populaire. La religion emprunte ainsi sa forme à la première époque, et son contenu à la dernière.

Si l'on se place au point de vue de la forme, la doctrine religieuse exposée par l'*Anweisung* s'identifie trait pour trait avec celle de 1799. La croyance religieuse de l'*Anweisung* ne se fonde pas en effet sur le contenu de la connaissance qu'elle apporte; nous ne sommes pas certains parce que nous connaissons le fondement réel, l'Absolu; nous posons au contraire cet Absolu comme certain, parce que notre connaissance, notre croyance est moralement certaine. Le fondement de la certitude n'est pas dans la nature de la connaissance, et il y a certitude absolue sans connaissance adéquate. C'est là l'antispinozisme du premier moment. Le fondement immédiat de notre affirmation n'est pas l'Absolu, mais la *loi morale*. Si la *croyance* comme toute chose est fondée dans le fondement réel, ce n'est pas, pour nous, immédiatement, mais médiatement, par l'intermédiaire de la loi que ce fondement détermine (38). Reposant tout entière sur l'exigence morale, elle ne requiert nulle science. Elle est un fait de la conscience immédiatement lié au fait de la morale. La science n'est pas une doctrine de sagesse et de vie, mais simplement l'explication de la vie et de la sagesse présente en nous (39).

Il est évident que nous retrouvons ici tous les traits qui caractérisaient, en 1798-1799, la religion et la science. La religion était en effet déclarée complètement étrangère à la spéculation, susceptible de se trouver chez tous ceux qui possèdent un sens de la vérité assez élevé, c'est-à-dire un sens moral ou une faculté d'intuition suffisamment développée. Cette religion est un fait de notre conscience; c'est la connaissance certaine, liée à la loi morale, de l'existence d'un ordre supra-sensible qui garantit à notre action morale son résultat. Cette certitude naît d'une réflexion sur notre

(37) Cf. plus haut Introduction, B.
(38) *Anweisung*, leçon 9, S. W. V, p. 523-537.
(39) *Ibid.*, leçon 5, p. 472-473.

Digitized by Google

volonté morale. La science a pour objet non de créer, mais d'expliquer la religion. Elle répond simplement à la question causale : d'où vient le sentiment religieux chez l'homme ? Elle ne remplace pas le sentiment religieux, mais elle en donne une théorie, une genèse analogue à celle de la représentation et de la loi morale. Ses résultats n'ont qu'une valeur pédagogique; ils permettent une purification du sentiment, par élimination de ce qu'il y a en lui d'étranger. La déduction de la religion est tout entière résumée dans la définition que nous venons d'en donner, et dans sa genèse par la réflexion sur la volonté morale. Elle n'apporte rien à la religion elle-même, mais révèle simplement ce que tout homme moral accomplit inconsciemment de par la loi de sa pensée. Kant n'envisageait pas autrement la philosophie transcendantale (40). Tout au plus, en effet, Fichte le dépassait-il quelque peu en faisant de cette croyance une connaissance. Et ce trait est lui-même conservé par l'*Anweisung*. Il y a donc, en ce qui concerne la forme, accord complet de l'*Anweisung* avec les écrits de la première période, et désaccord indiscutable avec la *W.-L. 1804*.

Si maintenant nous examinons le contenu de la religion, nous trouvons au contraire une opposition inconciliable entre l'*Anweisung* et les thèses de 1799, mais une similitude avec les résultats de 1804. Pour la philosophie de 1799, la conscience religieuse immédiate ne donnait pas à la croyance d'autre contenu que l'ordre suprasensible, seul nécessaire à la moralité. « Toute croyance religieuse qui contient plus que ce concept d'ordre moral, est fantaisie et superstition » (41). L'Eternité du Verbe, sa contemporanéité avec Dieu, la création du monde, n'étaient point objets de foi, car ce sont incontestablement des connaissances spéculatives qui dépassent la simple conscience religieuse naturelle, et qui appartiennent plutôt à la théologie qu'à la religion. La religion ne comprend ni connaissances ni doctrines (42).

A cet égard, Fichte se rencontrait alors avec le Spinoza du *Théologico-politique* (43) qui réduisait à très peu de choses le conteuu

(40) *Rückerinnerungen, Antworten und Fragen*, S. W. V, §§ 10, 11, 12, 14, p. 344-348. — *Aus einem Privat-Schreiben*, S. W. V, p. 392. — *Sonnenklarer Bericht* (1801), S. W. II, p. 355, 396.

(41) *Aus einem Privat-Schreiben*, S. W. V, p. 394.

(42) *Rückerinnerungen*, S. W. V, § 14, p. 347; §§ 15 et 16.

(43) Cette similitude ne porte bien entendu que sur le contenu, non sur la nature et le fondement de la religion. Celle-ci, en effet, n'a pas pour Spinoza un fondement naturel, mais un fondement historique. Elle n'a de plus aucun rapport avec la vérité, car elle n'a d'autre but que l'obéissance et la piété (*Tractatus*, Van Vloten et Land, 2e édit., II, chap. XIV, p. 112). Pour Fichte, la religion est au contraire un fait naturel, et l'expression moralement nécessaire d'une vérité.

Digitized by Google

spéculatif de la religion et ne lui laissait que des dogmes très simples, nécessaires à l'accomplissement de l'action bonne pour elle-même (44). Dans l'*Anweisung*, profitant du caractère de connaissance, attribué dès 1799 à la croyance, Fichte donne à la religion un contenu spéculatif très étendu. Elle apporte en effet des enseignements sur la création du monde, le rapport du monde à Dieu, les éléments principaux de la connaissance, etc. Fichte rompt ainsi avec l'interprétation prudente recommandée par le *Theologico-Politique* pour se rallier à la méthode de Maïmonide condamnée par Spinoza (45).

---

(44) « Si nous voulons que la divinité de l'Ecriture nous apparaisse en dehors de tout préjugé, il faut que de l'Ecriture même, il résulte qu'elle enseigne la Vérité morale, de la sorte seulement sa divinité peut être démontrée, car nous avons fait voir que la certitude des prophètes se fonde principalement sur ce que les Prophètes avaient une âme encline à la justice et à la bonté. » (*Ibid.*, chap. VII, p. 39). « De tout cela suit que la doctrine de l'Ecriture n'est pas une philosophie, ne contient pas de hautes spéculations, mais seulement des vérités très simples qui sont aisément percevables à l'esprit le plus paresseux... » (Chap. XIII, p. 101).

(45) La doctrine de Jean est déclarée par Fichte (*Anweisnng*, leçon 6, S. W. V, p. 478 sq.) le vrai christianisme, parce qu'elle est la seule conforme à la raison, dans ses enseignements spéculatifs. Par sa théorie du Verbe contemporain de Dieu, elle rejette en effet la notion de création et s'affirme par là comme dégagée définitivement du paganisme et du judaïsme dont elle constituerait l'erreur fondamentale. En ce qui concerne la doctrine religieuse, l'affirmation d'une création est le premier critérium de la fausseté. (La moralité cesse donc d'être le critérium unique de toute révélation). — Le Verbe est interprété comme conscience. Les trois premières vérités: « Au commencement était le Verbe, etc... », deviennent : « Aussi originairement que l'Etre intérieur de Dieu, *est* son existence, et celle-ci est inséparable de celui-là, et toute semblable à celui-là. Cette existence divine est dans sa matière propre nécessairement Savoir et dans ce seul Savoir naissent un monde et toutes les choses qui sont dans le monde. » — « En lui était la Vie » devient « la Vie est le fondement profond et caché de l'Existence ». — « Et la Vie était la Lumière des Hommes » — : Cette Lumière dans l'homme, c'est la réflexion consciente. » — Les versets 53-55 « En vérité, je vous le dis, si vous ne mangez point la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez point la Vie en vous-mêmes » signifierait « Ne pas imiter Jésus de loin comme un Modèle inimitable, mais devenir complètement semblable à lui, voilà ce qui conditionne la béatitude. » (*Ibid.*, leçon 6, p. 481-491). — Enfin, toujours au nom de la rationalité des doctrines spéculatives, Fichte écarte du « vrai christianisme » les autres apôtres que Jean, en particulier Paul « resté à demi Juif, et ayant laissé subsister l'erreur fondamentale des païens et des Juifs » (la création). — Spinoza, au contraire, interdit de décider arbitrairement lequel des Prophètes a raison sur les matières spéculatives à propos desquelles ils ne sont jamais d'accord entre eux. Il interdit également de rechercher ce qu'ont voulu signifier ou représenter les prophètes par leurs images sensibles (*Tractatus*, cap. VII, p. 44). Spinoza rejetterait donc toutes les interprétations de Fichte, et son choix arbitraire entre les apôtres, il admettrait encore moins son interprétation du Verbe, où la théologie se fait servante de la raison. « Quant à la nature de Dieu, à la façon doit il voit toutes choses et y pourvoit, l'Ecriture n'enseigne rien expressément et comme une doctrine éternelle sur ces points et d'autres semblables. » (*Ibid.*, p. 42) — Maïmonide avait au contraire déclaré que les textes qui se rencontrent dans l'Ecriture au sujet de la création du monde, ne l'empêcheraient pas d'admettre son éternité, si celle-ci

Digitized by Google

Il est clair qu'une telle union faite d'éléments disparates est abusive et arbitraire. Le contenu de la *W.-L. 1804*, conditionné par la science, mais ravi à elle pour être placé dans la forme factice de la religion, ne peut à l'intérieur de cette forme, ni se justifier par le fondement moral de la croyance dont il dépasse infiniment les exigences, ni non plus par la science, puisque celle-ci est, par hypothèse, exclue.

était rationnellement démontrée, il suffirait de les interpréter autrement. (chap. XXV, partie 2 du livre *More Nebochim*, — Spinoza, *Tractatus*, Cap. VII, p. 51). « Par où l'on voit bien, ajoute Spinoza, que s'il était rationnellement établi pour Maïmonide que le monde est éternel, il n'hésiterait pas à faire violence à l'Ecriture et à l'expliquer de façon qu'elle parût l'enseigner. Bien plus, il serait incontinent assuré que l'Ecriture, quoi qu'elle puisse enseigner, a voulu enseigner l'éternité du monde ». Fichte, au lieu de faire violence aux textes enseignant la création, se contente de les rejeter hors de la vraie Foi. Procédé plus digne d'un disciple de Reimarus que d'un disciple de Lessing. — Enfin Spinoza ajoute : « Presque rien de ce que contient l'Ecriture, ne peut se déduire des principes connus par la lumière naturelle. La lumière naturelle est donc impuissante à rien établir concernant la vérité de la plus grande partie de ce contenu et conséquemment aussi du vrai sens de la pensée de l'Ecriture... De plus, si la manière de voir de Maïmonide était la vraie, le vulgaire qui ignore le plus souvent les démonstrations ou est incapable de s'y appliquer, devrait ne rien admettre au sujet de l'Ecriture que sous l'autorité ou le témoignage des hommes philosophant et il lui faudrait par suite supposer que les philosophes sont infaillibles dans l'interprétation de l'Ecriture; ce serait, en vérité, une nouvelle autorité ecclésiastique, un nouveau sacerdoce ou une sorte de Pontificat qui exciterait dans le vulgaire le rire plutôt que la vénération. » (*Ibid.*, p. 52-53). Sans doute, Fichte déclare qu'il suffit d'être élevé à la vraie moralité pour comprendre l'Ecriture de la façon dont il l'interprète, mais comme en réalité les exigences de la pure moralité impliquent immédiatement un contenu religieux extrêmement pauvre et tout à fait disproportionné dans sa minceur avec l'abondante matière spéculative que la philosophie est seule en fait à y introduire, il ne peut pas échapper à Fichte qu'il se présente aux yeux du public pour le possesseur de la vraie foi, de la vraie interprétation des textes saints, du secret de la vie bienheureuse. Il y a là un ridicule que Schleiermacher s'est plu à souligner, et dont Fichte a dû lui-même se défendre: « Je n'aurais été nullement surpris et j'aurais trouvé également naturel qu'une majorité de gens comme ceux que je viens de décrire (les gens du temps présent, contempteurs de la religion) jugent mon exposé et toute mon entreprise comme d'un comique à nul autre pareil et qu'ils y découvrent une inépuisable source de ridicule »... (*Anweisung*, S. W. V, leçon 11, p. 561)... mais il n'y a rien de ridicule, répond Fichte, à se croire dans le vrai et dans le bien, quand on le croit au nom de la raison, et à vouloir communiquer aux autres ce bien que l'on possède soi-même. — Cette rationalisation à outrance du contenu, de la foi, ne doit pas toutefois nous conduire à penser que Fichte va beaucoup plus loin que Spinoza dans le rationalisme, (Cf. C. Bos, « *La Béatitude chez Fichte et chez Spinoza* », Archiv für Geschichte der Philosophie, Année 1905, I, 18), sous prétexte qu'il subordonne complètement la religion à la philosophie, au lieu de conserver la révélation à côté de la philosophie. Cette façon de faire de la théologie la servante de la raison, a pour conséquence au contraire d'accorder à celle-là la connaissance des vérités que selon Spinoza elle ne nous donne pas et n'a pas pour mission de nous donner. Il est donc inexact de présenter Fichte « assoupli par les subtilités métaphysiques de sa race, comme réussissant à opérer entre la religion et la philosophie une harmonie que Spinoza épris d'absolu et malhabile aux

Digitized by Google

Rien ne soutient donc plus cette béatitude qui n'appartient plus à la sphère morale et qui pourtant n'est pas clarté absolue. A son tour la science vidée de son contenu propre perd sa valeur créatrice de vie pour revêtir comme avant la *W.-L. 1804* l'aspect simplement explicatif d'une réalité, d'une vie extérieure à elle. Comment expliquer une telle contradiction, sinon par le désir d'assurer malgré tout en droit à l'universalité du genre humain une béatitude qu'en toute logique la *W.-L. 1804* réservait à une élite de philosophes ?

Or, il se trouve que la concession faite à la religion entraîne dans le système Fichtéen des inconvénients qu'elle ne pouvait avoir dans le Spinozisme. La religion n'était pas chez Spinoza un degré dans la hiérarchie de la connaissance, un moment dans la réalisation de notre épanouissement; elle était placée hors de la connaisance, ne concernait que l'action et l'obéissance, non la vérité. Ce qui lui était accordé, tout à fait en dehors du procès de la connaissance, ne pouvait rien enlever à aucun des moments de ce procès. La religion et la science restaient donc, à l'égard de la Vie éternelle, deux voies absolument distinctes. Pour Fichte, au contraire, la religion est intégrée au procès de la réalisation par soi de l'individu, elle devient, en opposition avec le moment de la moralité, qui embrasse tout le domaine de l'action, un moment dans la hiérarchie du connaître, qui est expressément posé comme connaissance. Si donc on accorde à la religion le pouvoir de nous conférer la béatitude, on devra faire de cette béatitude une certaine sorte de connaissance. Si une certaine sorte de connaissance, la croyance religieuse, nous apporte la béatitude, la connaissance scientifique, même si elle achève la connaissance, n'ajoutera rien à la béatitude; car la béatitude est un Absolu, elle est tout entière ou elle n'est pas. Il n'y aura donc plus deux voies

---

conciliations » n'avait pas su réaliser. En réalité, les concessions que Fichte a pu faire à la religion, s'opèrent au détriment de la science qui perd sa valeur créatrice et devient servante de la croyance, et même au détriment de la religion qui devient dans une certaine mesure servante de la raison; enfin, au détriment de la logique du système. Il est vrai que ces concessions sont au fond des concessions au vulgaire. En citant ces mots de l'*Anweisung*: « On ne pourra s'élever à la religion que par l'étude systématique de la philosophie et ceux qui ne sont pas philosophes sont exclus à jamais de Dieu et de son royaume », — M. C. Bos s'écrie « Voilà fondée une oligarchie, une aristocratie intellectuelle assez contraires au véritable esprit religieux et qui nous reportent en deçà du christianisme ». Sans doute, mais l'auteur a fait une lecture trop rapide, car Fichte n'énonce de la sorte cette thèse que pour la réfuter et en rendre immédiatement sensible l'absurdité. « Il est clair, dit-il, que si l'on ne veut pas revenir aux vieux temps du paganisme, il faut reconnaître la possibilité et l'imprescriptible devoir de procurer la connaissance des principes les plus profonds de la connaissance [c'est-à-dire du contenu de la foi] par une voie plus accessible que celle de la philosophie (*Anweisung*, S. W. V, p. 419). C'est précisément là la tâche de cette œuvre populaire que constitue l'*Anweisung*.

Digitized by Google

distinctes, mais une seule voie (46). Si la béatitude est attribuée à un degré supérieur de la hiérarchie, le degré inférieur est insuffisant pour l'assurer; réciproquement, si le degré inférieur suffit, le degré supérieur ne lui ajoute rien à cet égard et devient superflu.

L'attribution à la religion, de la béatitude doit donc être rejetée en vertu de la science et de la religion telles que les conçoit la W.-L. Prétendre que la croyance factice peut nous donner la Vie, c'est prétendre que nulle dialectique n'est nécessaire pour nous dévoiler l'existence de Dieu. Prétendre que la science est pure forme démonstrative, c'est prétendre que son opération laisse intact le contenu sur lequel elle opère, c'est du même coup la rejeter hors de la Vie qui est son objet. Or la *W.-L. 1804*, par laquelle la science s'est réalisée, a abouti à cette conclusion que la Vie de l'esprit était essentiellement cette connaissance de l'esprit comme telle. Au terme de la démonstration, la vie de l'objet à connaître et la vie de ce qui connaît s'unissent en une seule Vie où le sujet et l'objet se confondent, où l'objet s'est peu à peu dépouillé de tous les caractères qui l'objectivaient. La connaissance du « comment » a transformé l'objet au point que celui-ci a perdu sa *qualité* d'objet, au point qu'il est rattaché maintenant à la connaissance obtenue, par le rapport du moyen à la fin. La Vie dans sa plus haute manifestation n'est pas placée dans le *fait*, mais dans la *connaissance du fait*. La religion, nous dit, au contraire, l'*Anweisung*, assure *que* (*dass*) le divers sort de l'Unité, la science nous montre le *comment* (*wie*) de cette réduction du divers à l'Unité, cela ne change rien à la production du divers : philosophie n'est pas Vie (47). Or, nous constatons qu'avec la science, le divers lui-même a changé d'aspect; que par la science, le fait : la production du divers, apparaît comme un simple moyen, posé en vue de cette connaissance du divers; que, par conséquent, c'est dans la science, et dans la *science seule*, que s'épanouit immédiatement la nécessité de Dieu. Si nous posons avec Kant dans sa facticité, *A*, comme fondement commun de *x*, *y*, *z* et de *S D*, nous pouvons croire avoir *réalisé* le principe de la *W.-L.*, puisque le Savoir apparaît en *A* comme subsistant pour soi, indépendant de toute mutabilité, unité semblable en soi et enfermée en soi. Mais nous sommes victimes d'une illusion, car nous voyons seulement *qu'*il

(46) *Anweisung*, leçon 5, S. W. V. — « Elève-toi au point de vue religieux, et tous les voiles qui te cachent Dieu, disparaîtront » (p. 471)... « Le point de vue scientifique est tout à fait en dehors de la fin que nous poursuivons (la Vie bienheureuse)... La Vie bienheureuse n'est nullement conditionnée par lui. » (*Ibid.*, p. 472).

(47) *Anweisung*, S. W. V, p. 412.

Digitized by Google

(*dass*) en est ainsi, mais non ce qu'est cette unité qualitative. Il faut s'élever au-dessus du *dass*, pour *réaliser* en nous la véritable nature (le *was*) du principe.

Seule la W.-L. peut nous élever au-desus de ce *dass*, par la genèse ou le *wie*. Elle répond alors à la question suivante : « Qu'est-ce (*was*) qu'il y a dans cette unité qualitative » ? La science seule peut donc par sa genèse (*wie*) *transformer le contenu*, de qualité en unité pure, et réaliser de cette façon la Vie (48). « Ainsi, toute l'affirmation de la W.-L. tient en ceci que le Savoir ou la certitude... est *réellement* (*wirklich*) une substance subsistant pour soi, qu'elle peut être comme telle réalisée par nous, et que c'est dans cette réalisation (*Realisierung*) que consiste la réelle réalisation (*wirkliche Realisierung*) de la W.-L. (réelle par opposition avec un exposé du simple concept, qui n'est pas la chose elle-même) (49). La « facticité » est au contraire le principe de l'erreur dogmatique, qui tarit à sa source toute la Vie de Dieu. C'est « parce qu'il n'a pas pris de nouveau conscience de sa connaissance », parce qu'il s'est contenté d'affirmer l'accident comme fondé dans l'Absolu, sans déduire le « comment », que Spinoza tout en fondant directement en Dieu les essences éternelles et les existences fugitives, « tue » l'Absolu et ne parvient pas, malgré qu'il en croie, à la véritable béatitude (50).

C'est la même « facticité » qui tient à l'écart de la Vie, Reinhold, aussi bien que Kant (51). La religion qui souffre de la même « facticité » ne doit donc pas pouvoir nous conférer la Vie. Elle ignore la genèse (*wie*); si elle affirme que tout est fondé dans la Vie nécessaire de l'Absolu, elle ne fonde pas sa propre affirmation dans cette nécessité. Comment peut-elle prétendre alors qu'elle est « la flamme complètement transparente intérieurement pour soi de la connaissance claire? » (52) Tandis qu'elle nous représente comme immédiatement *unis* à l'Absolu, elle ne peut poser cette affirmation que *médiatement*, par l'exigence morale qui fonde la croyance!

Mais si nous nous plaçons strictement au point de vue de la religion requise par la morale, pourrons-nous déduire de la simple exigence pratique ce riche contenu spéculatif? La philosophie religieuse de 1799 le niait. L'*Anweisung* réussit-elle à triompher de cette négation? Nullement. Fichte au contraire est obligé de reconnaître que pour enseigner « de façon populaire » la béatitude, il lui faut esquis-

(48) *W.-L. 1804*, leçon 3, S. W. X, p. 108-109.
(49) *Ibid.*, p. 106.
(50) *W.-L. 1804*, leçon 8, S. W. X, p. 147.
(51) *W.-L. 1804*, leçon 13, S. W. X, p. 192; leçon 3, p. 110.
(52) *Anweisung*, leçon 1, S. W. V, p. 411.

Digitized by Google

ser la science dans ses traits essentiels, et même parfois s'enfoncer à des profondeurs inconnues jusque-là dans la spéculation (53).

Avant-dernier moment du Savoir, la religion qui conditionne l'intellection absolue, sans néanmoins en fait la constituer, doit logiquement être conçue comme une réalisation encore incomplète de l'Esprit. La forme philosophique qui est essentiellement forme de la pensée doit s'opposer à la simple croyance, et *même si au fond le contenu des deux est identique*, elle ne doit pas être rejetée hors de la Vie. Elle doit être au contraire sa manifestation suprême et explicite, dont la religion n'est que la manifestation implicite sous une forme qui contredit en fait à la nature du contenu. Telle est à certains égards la position de Hegel (54) et aussi celle de Spinoza.

---

(53) *Anweisung...* leçon 5, S. W. V, p. 472 (...« So wie wir die Grundzüge dieser Wissenschaft in dieser und in den letzten beiden Vorlesungen vor Ihren Augen entwickelt haben... »); *Ibid.*, leçon 8, S. W. V, p. 508.

(54) La religion est pour Hegel identique à la philosophie dans son *contenu* comme Savoir (dans la révélation) et ce contenu est *spéculatif;* toutefois, dans la religion, l'Esprit qui s'est posé pour lui-même comme Esprit absolu, ne se pose pas ainsi dans la forme même qui constitue essentiellement son contenu, mais dans les formes inférieures et finies des représentations de la sensibilité et de l'entendement; objectivement, ce sont les *révélations* successives, suite de représentations auxquelles le Savoir subjectif (réflexion) qui les fait naître donne une autonomie, si bien qu'elles apparaissent comme une suite de *suppositions*, subjectivement, c'est le sentiment et la croyance, où l'Esprit parvient à se poser comme immanent à la conscience de soi et présent en elle. Dans la philosophie, l'Esprit se pose pour lui-même, ou pose son contenu dans la forme qui le constitue essentiellement comme tel, c'est-à-dire dans la pensée. Alors la diversité de la manifestation dans les révélations objectives s'unit à la simplicité et à l'unité de la croyance pour donner le déploiement infini interne et nécessaire de l'Esprit universel, simple et éternel. Cette connaissance est une reconnaissance de la finité et de l'imperfection des formes par où se manifestait l'Esprit dans la religion; elle est libération à l'égard de ces formes, élévation à *la forme absolue qui est convertie en contenu*, reste identique avec ce contenu et constitue la connaissance de cette nécessité qui est en et pour soi. La différence entre la religion et la philosophie réside donc dans la différence de la forme de la pensée spéculative et des formes de la représentation de l'entendement réflexif. C'est seulement en nous rendant compte de cette différence que nous pouvons nous apercevoir que la philosophie et la religion ont le même contenu. Mais la religion est la vérité pour tous les hommes ; avec elle, l'Esprit se pose en eux par un *témoignage* qui se réfracte suivant les diversités historiques de la conscience humaine et contracte ainsi des déterminations finies. Mais dans l'emploi de ces symboles sensibles, l'Esprit reste en contradiction avec eux et leur fait violence dans la mesure où les catégories finies sont inadéquates à traduire un contenu spéculatif. Cette espèce d'inconséquence est précisément ce par quoi il supplée à ce qu'elles ont d'imparfait. Il est donc très facile à l'entendement discursif de trouver des contradictions dans la croyance, et s'il veut, sous prétexte de raison et de philosophie (rationalisme) assurer en l'espèce le triomphe de son identité formelle, il détruit ce qu'il y a d'infini dans la religion, et l'anéantit complètement. (P. ex. Wolff et Reimarus). Réciproquement, vouloir, au nom du contenu religieux, laisser toute raison et philosophie spéculative,

Digitized by Google

La religion, qui occupe à peu près chez Fichte la même place que la connaissance du deuxième genre chez Spinoza, devrait jouer un rôle analogue. La « facticité » de la croyance religieuse, qui nous révèle la puissance de la pensée, est assez semblable en effet à cette Idée vraie donnée qui est notre norme originaire dans le développement de notre puissance de connaître. C'est elle sans doute que Spinoza désigne d'une autre façon dans le *Theologico-politique*, lorsqu'il parle de « la Parole éternelle de Dieu, divinement écrite dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire dans la Pensée humaine, la véritable charte de Dieu qui l'a scellée de son sceau, c'est-à-dire de son Idée comme d'une Image de sa divinité » (55). Cette Idée vraie, ces notions communes au Tout et à la Partie, source de la connaissance du deuxième genre, témoignent en nous de la puissance immanente du Vrai et de la Lumière naturelle, elles nous permettent de concevoir de façon générale la nécessité et l'immanence, l'union de nous-mêmes et de toutes choses en Dieu. Mais incapable d'unir *immédiatement* notre essence singulière à Dieu, elle ne nous apporte pas la Vie éternelle. Condition de la connaissance qui réalise la béatitude, elle ne la réalise pas elle-même. La Moralité et la Religion du Sage, auxquelles elle nous conduit, nous donnent moins de joie naturelle que de résí-

---

c'est méconnaître le caractère spéculatif du contenu de la religion, autant que le caractère religieux de tout contenu spéculatif. C'est ignorer l'identité fondamentale des contenus dans toutes les formes de l'Esprit. — En dépit des différences profondes qui séparent cette doctrine de la conception Fichtéenne, on aperçoit tout de suite entre elles le rapport essentiel et son intérêt philosophique. Malgré le caractère spéculatif du contenu religieux, et bien qu'en lui, l'Esprit se manifeste comme ce qu'il est, l'introduction de ce contenu dans une variété de formes finies, crée une opposition entre le *contenu* et la *forme* qui marque une révélation incomplète de l'Esprit à lui-même. C'est d'une façon encore *obscure* que l'Esprit se revèle à soi, et c'est par un rapport négatif à l'égard des symboles de sa révélation qu'il atteste sa plénitude spéculative, autant, sinon plus, que par une affirmation entière et illimitée. Même si l'Esprit se connaît par là comme universalité concrète, cette universalité n'est pas encore une connaissance distincte; elle reste qualité occulte, et à cette qualité occulte correspond subjectivement la croyance. Ce qui fait la Vie et le lien de cette universalité concrète n'est pas encore distinctement apparu comme pensée et dialectique. Lorsqu'au contraire, le contenu spéculatif rentre dans la forme spéculative qui lui convient: la pensée, il s'éclaire entièrement en changeant de *forme*, cette forme le constituant essentiellement comme contenu. Il y a là une opération tout à fait analogue à celle qui se passe dans la *W. L. 1804*, où le contenu de l'affirmation en tombant dans une forme nécessaire (et non plus *supposée*) de l'affirmation, prend cette forme et la nécessité de cette forme même comme contenu absolu. Or, pas plus dans un cas que dans l'autre, on ne pourrait admettre que cette connaissance suprême par où la Vie de l'Esprit se revèle intérieurement dans sa spécificité comme dialectique, non seulement ne constitue pas essentiellement la Vie suprême de l'Esprit, mais lui est étrangère.

(55) Spinoza, *Tractatus Theol. Pol.*, Cap. XII, p. 94.

Digitized by Google

gnation à l'ordre universel (56). De même les notions factices de la W.-L., lieu de la religion, point de départ de la connaissance intuitive, parce qu'elles ne réalisent pas, par leur affirmation médiate, cette union immédiate avec Dieu qu'elles nous font pourtant *concevoir* (« le concept n'est pas la chose elle-même ») ne sauraient nous apporter la béatitude. Ce qu'il y a de kantien en elles, cette prétention à se suffire, cette autonomie qu'elles s'attribuent ne peut donc être considéré que comme la marque d'un développement, insuffisant en nous, de la puissance de connaître. La religion, sans doute, surpasse et achève la moralité, elle lui donne sa signification et sa garantie suprême, elle conçoit la Vie informant l'objet absolu, qui retrouve par la moralité son Unité (57); mais on doit la considérer moins comme la jouissance de l'éternité dans la vie présente, que comme le gage d'une Vie éternelle. Elle doit, sous peine de contradiction, se définir à cet égard comme en 1799 : « la croyance de l'homme en sa destinée comme moyen de réalisation d'un ordre divin, la certitude que par l'acte moral il est entré dans la voie qui conduit à l'autosuffisance absolue de la raison, est la vraie religion et cette autosuffisance absolue de la raison, cette totale libération de toute dépendance qui est la fin de l'acte moral, s'appelle la béatitude » (58).

Par la religion, la béatitude devient *certaine*, mais non *réelle*, elle reste objectivée et conçue. Seule la réflexion sur la religion pourra, comme en témoigne la *W.-L. 1804*, en nous élevant à la science, supprimer l'objectivation, et *réaliser* la Vie absolue. Là encore le dynamisme génétique éloigne Fichte de Kant. La transposition de la croyance en connaissance spéculative, en intuition rationnelle, fait de la foi rationnelle un état provisoire de la pensée que la philosophie transforme et dépasse. C'est là, à bien des égards, l'opinion des représentants de l'*Aufklärung*, qui soutenaient que la croyance est une forme confuse et subordonnée de la connaissance, destinée à disparaître peu à peu devant la puissance croissante des idées claires et distinctes (59).

---

(56) Spinoza, *Ethique*, IV, prop. 37, Scolie; V, prop. 41 etc.

(57) *W.-L. 1804*, leçon 28, S. W. X, p. 312.

(58) *Appellation an das Publikum*, V, p. 206. — « Je veux une béatitude non comme un état de jouissance, mais comme une dignité qui doit me revenir. » Cf. aussi p. 207-209.

(59) Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?* IV, p. 346-350. — *Bemerkungen zu Jacob's Prüfung*, IV, p. 466. — Par là se confirme l'opposition définitive avec Jacobi. Comparez à ce sujet, Hegel, *Encyclopädie der Wissenschaften*, Dritte Stellung zur Objektivität, §§ 61-78. — Cf. en particulier la citation de St Anselme : « Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmatis sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere » (*Tractatus cur Deus homo*). (*Ibid.*, § 77, note).

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

LES RAPPORTS AVEC SCHELLING ET AVEC HEGEL

A. — Rapports avec Schelling (*)

La difficulté de caractériser exactement les rapports nouveaux de la philosophie de Fichte et de celle de Schelling réside dans le changement simultané des deux doctrines. Tandis que la W.-L., par le progrès de sa dialectique, en 1804, s'affranchissait des conceptions dualistes qui avaient provoqué l'essentiel des critiques schellingiennes, la philosophie de Schelling, de son côté, obéissant à des influences diverses, combinant Lessing avec des inspirations hégéliennes, fichtéennes, et aussi avec ses premiers thèmes, entrait dans des voies tout à fait nouvelles. Aux préoccupations spéculatives relatives à la nature, tend à se substituer, sous l'influence de Hegel, la préoccupation religieuse. Le signe de ce changement se révèle dans les leçons sur la *Méthode de l'Etude académique* (1), faites en 1802 et publiées en 1803. Après avoir blâmé la séparation radicale de la religion et de la science, rendue possible par celle du savoir et de l'action, — l'Absolu étant tenu pour inconnaissable et restant objet de pure croyance — avoir repoussé l'opposition entre l'art, la religion et la philosophie (opposition fondée sur le caractère scientifique de cette dernière), Schelling place au premier rang des sciences positives la théologie, « science immédiate de l'essence absolue et divine » (2), dont la philosophie est le véritable organe.

A celle-ci il appartient de dégager l'*Idée* du Christianisme, et d'en faire la pierre de touche pour déterminer la valeur des écrits religieux (3). Cette esquisse d'une construction historique du christia-

(*) Sur l'histoire des relations personnelles et de la controverse. Cf. X. Léon, *Fichte et son Temps*, II, chap. XII et XIII.

(1) *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.*

(2) 7e leçon, S. W. 1, V, p. 283.

(3) 9e *leçon*, S. W. 1, V, p. 299.

Digitized by Google

nisme est une paraphrase de la seconde section de l'écrit de Hegel sur le *Rapport de la philosophie de la Nature avec la Philosophie* (4).

La religion, disait Hegel, ne peut se penser qu'en rapport avec l'histoire. L'essence du paganisme, c'est l'immédiate divinité de la Nature, l'information immédiate du fini par l'infini. Le Christianisme, c'est l'intuition immédiate de la Nature en Dieu, l'information de l'infini dans le fini. Le germe du Christianisme, c'est le sentiment d'une séparation du monde et de Dieu; sa direction, c'est la réconciliation avec Dieu, non pas par une exaltation du fini à l'infini, mais par une « finitisation » de l'infini par l'incarnation de Dieu. Le Christianisme a posé cette union pour le premier moment de son apparition, comme un objet de foi. La mystique est le point d'opposition suprême entre le Christianisme et le Paganisme, car dans le Christianisme, la religion ésotérique est elle-même la religion pour tous, et réciproquement, tandis que les mystères païens ne sont encore eux-mêmes que des mythes. Hegel concluait que le ciel serait définitivement regagné et l'Evangile absolu annoncé quand se seraient unies les deux formes nécessaires de la religion, la souffrance de la rédemption et la joie de la religion grecque.

Schelling reprend la plupart de ces formules, mais pour lui, le paganisme est l'information de l'infini dans le fini, et le Christianisme, l'information du fini dans l'infini. Nature, caractère esotérique du culte, stabilité des formes divines, symbolisme comme « infinitisation » de l'infini, caractérisent le Paganisme; histoire, esotérisme du culte, aspect fugitif des manifestations divines, mystique comme symbolique subjective, comme allégorie de l'infini dans le fini, caractérisent le Christianisme.

Le Paganisme correspond à la période de la Nature, le Christianisme introduit à celle de la Providence, entre les deux, règne la période du Destin (5). Le Christ est le sommet et la fin de l'antique monde des divinités; appartenant à la fois à l'Eternité, et au temps comme phénomène périssable, il est à la limite des deux mondes, il ramène le fini à l'infini, et proclame l'Esprit comme le principe idéal (6).

La possibilité de caractériser de la sorte le Christianisme et d'en effectuer « la construction historique » se fonde sur la science même de l'Absolu, la philosophie. La vraie religion se confond donc avec

---

(4) Hegel, *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, I, Stück 3. — (*Kritisches Journal der Philosophie*, herausgegeben von Pr. W. J. Schelling und Ge. W. Fr. Hegel, Tübingen, Cotta, 1802).

(5) Le *System des transzendentalen Idealismus* avait ordonné autrement ces périodes. Cf. *Ibid.*, leçon 8, p. 290.

(6) 8e leçon, S. W. 1, I, V, p. 286-294.

Digitized by Google

la philosophie spéculative. En apercevant non seulement le Christianisme, mais ses formes essentielles comme historiquement nécessaires, et en faisant de cette vue suprême de l'histoire une émanation de la nécessité éternelle, la possibilité nous est donnée de le concevoir historiquement comme une manifestation absolue et divine, et par là devient elle-même possible une science vraiment historique de la religion, ou théologie (7).

Mais précisément l'Absolu que la philosophie nous dévoile, a changé d'aspect, comme si la philosophie, à partir du moment où elle ne se pose plus simplement comme le moyen de saisir par une intuition, la Nature, mais comme l' « organe » de la théologie, adaptait ingénument à cette nouvelle fonction son concept essentiel. Au lieu de se caractériser suivant le schéma de la substance spinoziste, l'Absolu se caractérise maintenant d'après celui de la Trinité, dont Lessing avait eu le mérite de dévoiler la signification philosophique (8).

L'Absolu n'est plus maintenant simplement Raison, identité absolue, conçu de façon logique comme négation de tous les contraires, forces positive et négative, réel et idéal, objet et sujet, Nature et Histoire, indifférence des pôles, il est maintenant Dieu et récupère par là subjectivité et personnalité. Il doit donc, tout en étant uni au monde, s'en distinguer. Le passage entre les deux doit être tel que leur indépendance réciproque ne leur porte à chacun nul tort. Comme médiateur, Schelling a d'abord recours à ces Idées, que, sous l'inspiration de Hegel, il avait déjà introduites dans le *Bruno* comme âmes des choses, lesquelles constituent leurs corps. L'origine de cette naissance universelle des Idées réside dans la Loi éternelle de toute absoluité : « devenir pour soi-même objet ». Par là, en effet, la production de Dieu est une information de l'universalité et de l'essence dans des formes particulières, qui en tant que particulières sont des Universaux, appelés par les philosophes monades ou Idées. Ces Idées sont les seules médiatrices grâce auxquelles les choses particulières sont en Dieu.

---

(7) *Ibid.*, p. 295.

(8) *Ueber die Methode des akademischen Studiums*, S. W. V, leçon 8 : « On sait que Lessing a déjà cherché dans son ouvrage « L'éducation du genre humain » à dévoiler la signification philosophique de ce dogme, et ce qu'il a dit à ce sujet est peut-être ce qu'il a écrit de plus spéculatif. La lacune de son interprétation vient de ce qu'il ne précise pas encore la relation de cette Idée avec l'histoire du monde. Cette relation est la suivante : le Fils éternel de Dieu, né de l'essence du Père de toutes les choses, est le Fini lui-même tel qu'il est dans l'intuition éternelle de Dieu : il apparaît aussi comme un Dieu souffrant et soumis aux vicissitudes temporelles pour, enfin, au sommet de sa manifestation, se révéler dans le Christ qui clôt le monde du fini et ouvre celui de l'infini, c'est-à-dire inaugure le règne de l'Esprit » (p. 294).

Digitized by Google

D'après cette loi, il y aurait donc autant d'Universaux que de choses particulières, et pourtant à cause de l'identité de l'essence en tous, un seul Univers. Quoique les Idées de Dieu soient purement et absolument idéales, elles ne sont pas mortes, mais au contraire vivantes; elles sont les premiers organismes de l'intuition de Dieu par lui-même. Elles participent donc à toutes les propriétés de l'essence divine et sont au fond indivisées. Par cette participation, elles sont, comme Dieu, productrices; elles agissent d'après les mêmes lois et de la même façon en informant leur essence dans le particulier, en se rendant connaissables par les choses individuelles et particulières. Elles sont en elles-mêmes hors du temps, quoique du point de vue des choses individuelles et par celles-ci, elles soient dans le temps. Les Idées se comportent comme les âmes des choses, et celles-ci comme leurs corps, les premières sont nécessairement infinies, les secondes, finies (9). En nous conférant de la sorte la possession de l'Absolu, la philosophie est immédiatement religion, morale, art et poésie; elle découvre l'alliance secrète qui unit l'art et la religion (10), tandis qu'elle se représente entièrement elle-même par l'art. La philosophie aboutit à la Mythologie universelle (11).

Par cette nouvelle conception, l'Absolu déterminé logiquement, la Forme absolue, qui constituait antérieurement le lien immédiat de l'Idéal et du Réel, devient maintenant pure essence, et Schelling va se trouver amené à approfondir, comme le fait toute la W.-L. depuis 1801, le problème du *passage* de l'essence à l'existence, de la substance à l'accident, problème qu'il avait en fait supprimé par sa philosophie de l'identité.

C'est en voulant répondre à l'écrit d'un de ses disciples, Eschenmayer, « *Passage de la Philosophie à la Non-Philosophie* » (12), que Schelling va s'engager dans ces nouvelles spéculations. Eschenmayer avait revendiqué, à côté de l'Absolu rationnel, objet de la spéculation, un Dieu personnel, soustrait à ses prises, et qui se révèlerait au delà de la philosophie, par la croyance (13).

L'Absolu rationnel, pure identité, ne peut rendre compte, en effet, ni de la conscience que Dieu a de lui-même, car cette conscience implique distinction du sujet et de l'objet, ni de l'origine des êtres finis, distincts les uns des autres, car l'identité ne contient pas le

(9) 11e leçon, p. 317 sq.
(10) 14e leçon, p. 348 sq.
(11) 7e leçon, p. 279 sq.
(12) C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nicht-Philosophie* (Erlangen, 1803).
(13) *Ibid*, § 40.

Digitized by Google

principe de cette distinction, ni de la volonté qui exclut cette nécessité rationnelle (14), ni de la vertu qui ne peut se concevoir que par la société des êtres raisonnables (15).

Schelling estime que la nécessité, pour fonder la religion hors de la philosophie, de poser deux Absolus, d'opposer à l'Absolu réel l'Idée de l'Absolu telle que la philosophie l'esquisse, suffit à démontrer la vanité de cette distinction. Par l'intuition intellectuelle, nous saisissons immédiatement, dans la philosophie, la réalité même de l'Absolu. La philosophie absorbe donc en elle la religion. Elle ne laisse subsister « hors d'elle-même aucun espace vide pour la croyance et la piété » (16). Mais puisque l'intuition nous révèle la Vie de l'Absolu, elle doit pouvoir nous expliquer du même coup les déterminations immanentes à l'Absolu, et l'existence des êtres finis hors de l'Absolu. Ici réapparaît, mais plus étroitement alliée aux concepts religieux de la Trinité, commentés par Lessing dans l'*Education du genre humain* et le *Christianisme de la Raison*, la conception des Idées exposée pour la première fois dans le *Bruno*, et reprise dans la 11e leçon sur la *Méthode de l'Etude académique*. L'Absolu doit se connaître, et pour cela s'opposer à lui-même de toute éternité, dans le Concept, Image, Idée, Logos. Dans cette Idée, l'Absolu devient objectif pour lui-même.

Cette image ne constitue pas un autre Absolu à côté du premier, car alors, dépourvue de toute réalité, elle serait idéale, non idéale et réelle à la fois, elle ne serait donc pas la réplique de Dieu, et l'Absolu lui-même cesserait d'être réel et idéal. Cet objet étant dans l'Absolu, à la fois réel et idéal, doit posséder lui-même la vie, et en vertu de cette vie, la puissance de s'objectiver à son tour dans un monde d'Idées. Ce monde d'Idées constitue le monde en Dieu, il est pure *natura naturans*, il est tout le développement de la révélation à soi de Dieu dans l'Eternité. C'est la vraie *théogonie transcendantale*. Mais, renfermé en Dieu, cet univers d'Idées ne donne pas encore le monde matériel lui-même; il fournit seulement le moyen d'y parvenir. Puisqu'il est la réplique de l'Absolu, parce qu'il est lui-même absolu, il doit posséder tout autant que l'Absolu la subjectivité, la liberté et l'autonomie. Autrement dit, l'Absolu, lorsqu'il se représente à lui-même dans une copie, doit nécessairement conférer à cette copie la liberté, qui constitue l'un de ses caractères essentiels. D'autre part, cette réplique doit faire effectivement usage de sa liberté, sous peine de n'être pas réellement libre; elle doit donc se saisir dans

(14) *Ibid.*, §§ 51-54.
(15) *Ibid.*, § 86.
(16) Schelling, *Philosophie und Religion* (1804), S. W. 1, VI, p. 21-27.

Digitized by Google

son autonomie, et s'arracher par sa propre force à l'Absolu qu'elle représente (17).

Cette séparation constitue la *chute* d'où naît le monde matériel. La possibilité de cette chute est en Dieu, qui fonde la liberté de la copie, la réalité en est dans l'acte même par lequel cette liberté s'accomplit en fait. Par cette chute, les Idées ne se contentent plus de vivre dans l'Absolu, elles vivent aussi en elles-mêmes. Leur réalité cesse d'être déterminée par leur simple concept; elles n'ont plus leur fondement dans l'Absolu, mais voient leur propre existence déterminée par celle des autres, conformément à la loi de causalité, qui règne sur tous les êtres finis, et assigne à chacun un fondement hors d'eux-mêmes. La chute est un acte éternel, hors du temps. Elle échappe à toute explication génétique. Elle est, non un fait (*Tatsache*), mais à la fois un acte et un fait (*Tathandlung*). Cette *Tathandlung* par laquelle se réalise l'autonomie de ce monde par rapport à Dieu, est l'Egoïté. L'Egoïté est le principe suprême du fini et du péché. L'importance de la W.-L. fichtéenne vient de ce qu'en prenant l'orgueil pour son principe propre, elle a, tout en donnant naissance à une philosophie uniquement négative, dissipé la confusion que le dogmatisme opérait entre les Idées et le concept du fini.

Une telle philosophie négative était nécessaire pour permettre l'apparition, dans sa pureté, de la philosophie positive, car il est impossible de connaître le principe du bien, si l'on ignore celui du mal (18). L'Egoïté, qui est le point du plus extrême éloignement de Dieu, marque en même temps celui à partir duquel commence l'effort pour restaurer le monde originaire, de façon qu'une conciliation s'opère avec les Idées, puissances supra-terrestres, qui vont se manifester dans le temps par la science, l'art, l'action morale. A l'« Iliade », où l'humanité s'est éloignée du centre, répond l'« Odyssée » où elle retourne vers Dieu. Ainsi l'Histoire, dans ses deux périodes essentielles, constitue la révélation progressive de Dieu (19). L'effort vers l'unité est la moralité, la réalisation de cette unité est la *béatitude*. Mais moralité et béatitude se confondent, car la connaissance de Dieu peut seule déterminer la révolution dans notre être moral : « Seul celui qui connaît Dieu est véritablement moral » (20). D'autre part, puisque la philosophie a pour unique contenu la connaissance de l'Absolu, de la genèse éternelle des choses, et de leur rapport à Dieu, on peut dire qu'elle fonde par là toute l'Ethique,

(17) *Ibid.*, p. 28-35.
(18) *Ibid.*, p. 38-52.
(19) *Ibid.*, p. 57 sq.; 63.
(20) *Ibid.*, p. 53-56.

Digitized by Google

et qu'elle constitue une *initiation à la Vie bienheureuse* (21). Religion et morale sont donc une seule et même chose. — Originairement, la philosophie et la religion ne faisaient qu'un. Il a fallu que les superstitions de la religion populaire altérassent la pureté de la connaissance spéculative, pour que celle-ci, afin de conserver son intégrité, soit contrainte de se séparer de la religion. La philosophie critique, en représentant l'Absolu comme inconnaissable, a accru l'opposition.

La philosophie devint une simple science des conditions de la connaissance empirique; l'affirmation de Dieu fut réservée à la croyance religieuse, et celle-ci à son tour était conditionnée par la morale. Or il est évident qu'une philosophie restreinte à la simple explication des phénomènes est incomplète, et laisse échapper avec l'Absolu ce qu'il y a de philosophique dans la philosophie (22). Mais, dès que par l'intuition intellectuelle l'Absolu lui-même nous est rendu, la philosophie nous assure, comme la religion, la possession de Dieu. Puisque la réalité de Dieu n'est plus subordonnée à une exigence de la moralité, la religion, à son tour, cesse d'être servante de la morale. Au contraire, c'est la vraie moralité qui dépend de notre union étroite à Dieu par la connaissance (23).

Schelling revient alors au thème favori des *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*. Par morale il ne faut pas entendre une vertu de pure soumission, qui repose sur le commandement du Devoir, ni une simple contrainte imposée au sensible et au mal. Une telle vertu n'est pas, en effet, le bien suprême, puisqu'elle se distingue du bonheur, et même s'oppose à lui. La vraie moralité est au contraire absolue liberté, et la béatitude absolue s'y trouve immédiatement impliquée. Cette liberté absolue est, en effet, union absolue avec Dieu, où se confondent *nécessité* et *liberté*. Comme expression de la nécessité immanente de Dieu, la moralité est béatitude, et comme reposant sur la nécessité absolue, la béatitude est moralité absolue. La moralité se confond avec la religion parce qu'elle s'accomplit en Dieu (24).

La vertu suprême consiste à s'affranchir de la finitude; elle se réalise par l'acte de la raison, qui nous identifie avec l'Infini, et supprime toutes les différences. C'est un contresens que de supposer l'âme affranchie dans la mort de toute sensibilité et néanmoins continuant à être individuelle. Ce serait concevoir l'immortalité de l'âme comme une persistance de la vie mortelle : « La finitude en elle-même est châtiment ». L'état futur de l'âme est donc condi-

(21) P. 17.
(22) *Ibid.*, p. 16-21.
(23) P. 53.
(24) *Ibid.*, p. 55-56.

Digitized by Google

tionné par le degré de sa purification au cours de sa vie terrestre. Une purification incomplète entraîne une persistance de l'être individuel, une palingénésie dont la nature et le lieu dépendent du degré de purification; c'est la signification du mythe du *Phédon*, de la migration des âmes. Une purification complète entraîne au contraire le retour à la vie spirituelle et l'union indestructible avec Dieu (25). La formule de Spinoza : « Dieu s'aime lui-même d'une manière infinie », exprime de la meilleure façon cette génération de l'Univers hors de Dieu, et ce retour de l'Univers en Dieu, à travers toutes les formes de la religion, dont l'essence est moralité (26).

Le titre même donné par Fichte à son ouvrage de 1806, *Initiation à la Vie Bienheureuse*, décèle ses intentions de polémique. Mais en même temps l'opposition entre les thèses nouvelles soutenues par Fichte et ses premières conceptions, la similitude de ces thèses avec celles professées deux ans auparavant par Schelling, semblent témoigner d'un irrécusable rapprochement à l'égard de la doctrine adverse. Cet infléchissement est dénoncé avec vigueur par Schelling dans son *Exposition du vrai rapport de la Philosophie de la Nature avec la Philosophie améliorée de Fichte.*

Primitivement, Fichte considérait comme impossible une connaissance de l'Etre en soi; il nous enfermait strictement dans notre Savoir, faisant de l'« Etre », de la Nature, une simple limite incompréhensible. La liberté humaine fondait toute la réalité. Le divin était objet de croyance, toute croyance excédant ce qu'on peut tirer du concept moral était pure superstition. Maintenant Fichte pose la réalité dans l'Etre au-dessus du Moi; il fait de cet être la Vie, l'Absolu; il nous permet une union avec lui par un acte d'appréhension qui s'opère au delà de la réflexion, dans l'Amour; il substitue à la réalisation indéfinie de l'Idéal, la possession de l'Etre dans la Vie et la béatitude. Pour lui l'Absolu s'objective nécessairement dans un acte où se manifeste la liberté; la liberté est ainsi nécessairement fondée en Dieu, mais réelle seulement hors de Dieu, dans cette réplique de la Divinité qui naît de son acte d'auto-intuition. Cette vie de la liberté créatrice des déterminations, c'est le Verbe, le Logos. Ainsi Fichte prend à Schelling non seulement ses conceptions, mais encore les termes et les comparaisons (27) par lesquels ce dernier les a exposées. Schelling ne pourrait que se féliciter d'un tel rapproche-

(25) P. 60 sq.
(26) P. 43.
(27) Schelling, *Darlegung der wahren Verhältnisse der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 1806, S. W, 1, VII, p. 21-27, p. 82-83 (note).

Digitized by Google

ment, y voir un hommage rendu à la vérité de son œuvre, si Fichte ne se servait de ces emprunts que pour consolider son système, en masquant ses vices (28).

Si l'on examine, en effet, chez Fichte, les rapports de l'Etre et du Savoir, on s'aperçoit que sous leur dénomination nouvelle, ils sont demeurés ce qu'ils étaient, c'est-à-dire étrangers l'un à l'autre. Bien que ce Savoir soit condition nécessaire de la réalisation de l'Etre, il reste la simple forme de la réflexion humaine extérieure à l'Etre. Loin de nous identifier à celui-ci, il reste une connaissance par concept et nous oppose à lui. La connaissance de l'Absolu reste donc formelle, et Dieu, en fait, inaccessible. L'unité entre la forme et l'Etre, unité qu'exige maintenant le système, ne peut être réalisée de façon intelligible, mais de façon irrationnelle, par le recours à l'Amour qui supprime la forme de la réflexion (29).

Cette conception de l'extériorité de l'Etre et du Savoir est au fondement de la conception fichtéenne de la Nature. Le monde, réfraction d'un Savoir tout formel à travers le prisme de la conscience, n'est plus qu'un jeu d'images, qu'un royaume des ombres où rien ne subsiste de réel et de vivant (30).

Au lieu d'une synthèse concrète des deux termes, — et ici Schelling se souvient de Hegel, — on obtient l'abolition de l'un d'eux, et l'on aboutit ainsi à une unité vide, morte. La même erreur initiale produit, toujours et partout, les mêmes fruits. Fichte a voulu, aujourd'hui comme autrefois, partir de la distinction de l'être et de la pensée, au lieu de partir de l'Absolu où ils sont indissolublement unis. Il s'est ainsi condamné à ne pouvoir retrouver leur unité, et à laisser par là échapper la Vie. On doit donc convenir qu'il faut poser avant toute chose une unité où les deux termes sont absolument indiscernables, et qui subsiste au fond de la différenciation ultérieure. C'est ce lien de l'unité et de la multiplicité que méconnaît Fichte, et c'est lui pourtant qui constitue l'existence proprement dite, le passage de l'Absolu à sa manifestation (31).

Fichte a reproché à Schelling d'avoir tué la Vie par sa contemplation immédiate de l'Etre; mais la mort, c'est en réalité cette réflexion créatrice du monde, source du concept qui nous isole du Verbe, de la Vie, du vrai Logos. Ce Moi absolu, dont Fichte fait son principe, est donc en réalité principe de mort et de mal (32). C'est lui qui, retirant à l'Etre, la Vie qui lui est propre, fait de la Nature non

(28) *Ibid.*, p. 27-29.
(29) P. 69-73.
(30) P. 75-80.
(31) P. 52-64.
(32) P. 87-88.

Digitized by Google

pas une expression de l'Absolu où se manifeste son dynamisme interne, mais une construction formelle, mathématique, mécanique, pur objet de la pensée, sans intériorité. En disciple de Kant, Fichte n'a vu dans la Nature qu'un obstacle à la liberté, et s'est efforcé, en conséquence, de lui enlever toute vie propre, et de la convertir en instrument de la liberté. Une telle méconnaissance a sa source dans l'ignorance de la physique moderne, qui a révélé, derrière le mécanisme superficiel de la Nature, le dynamisme profond qui l'anime (33).

En marquant avec indignation les différences — toujours les mêmes — qui séparent la W.-L. de sa propre philosophie, Schelling montre que, malgré les changements survenus, Fichte demeure, à certains égards, fidèle à lui-même. On ne peut reprocher à Fichte des emprunts à Schelling que si l'on ignore la *W.-L. 1804*, dont la dialectique a justifié les formes nouvelles de la doctrine.

C'est d'une façon tout à fait personnelle, par la poursuite de la construction dialectique depuis la *Synthèse A*^{3} jusqu'à la *Synthèse E*^{5} que Fichte, la même année que Schelling (1804) aboutit à une conception de la Vie éternelle. Au cours de cette auto-réalisation nécessaire de l'Absolu au moyen de la connaissance, l'Absolu se comporte comme il s'est toujours comporté dans la W.-L. L'objet et le sujet se scindent de telle sorte que l'objet est complètement dépouillé de sa subjectivité, et le sujet entièrement dépouillé d'objectivité. Le mouvement de réalisation devient *ipso facto* étranger à l'Absolu; il n'y a donc pas, comme pour Schelling, une *dialectique intérieure* à l'Absolu, une procession d'Idées *immanentes* à lui. Est-ce à dire néanmoins que l'aboutissement soit un acte irrationnel, une suppression arbitraire d'un terme au profit de l'autre? En réalité, la dialectique aboutit, non à supprimer la réflexion, mais à poser dans l'Etre de l'Absolu la nécessité de l'acte de cette réflexion; le résultat de l'acte de la réflexion, c'est-à-dire l'objet dépouillé de subjectivité, le sujet dépouillé d'objectivité, se trouve ainsi *aboli*, mais non point la réflexion elle-même dans ce qu'elle manifeste d'activité et de vie. Les deux termes, objet et sujet, sont au contraire réintégrés dans l'Absolu lui-même, comme unis originairement et absolument dans la *Vie nécessaire* dont ils sont ultérieurement la manifestation. Le Savoir ne pose plus l'Absolu en s'abolissant simplement devant lui, mais en identifiant en lui-même l'original et l'image qu'il en donne. Il fonde ainsi son éternité et celle de la vie qu'il nous confère.

Le choix exclusif entre deux termes a fait place à une première

(33) P. 95-114.

Digitized by Google

ébauche de synthèse concrète. En faisant de l'auto-réalisation de l'Absolu une dialectique interne, une *natura naturans*, Schelling s'accorde sans doute avec la philosophie hégélienne, bien que cette dialectique interne des Idées n'ait pas, comme la dialectique de la *W.-L. 1804*, un caractère ascendant, — mais il se souvient surtout de sa conception de la Nature, qui faisait de l'Objet comme tel un Sujet-Objet se développant par lui-même. Les critiques que la W.-L. a adressées à sa conception de la Nature restent donc valables pour ce concept de la réalisation de Dieu. De plus, quel que soit dans la W.-L. le caractère de la réflexion, le fait que la réalisation de l'Absolu s'opère uniquement et entièrement par elle, et que toute la subjectivité de la réalisation y est comprise, sépare moins le monde, de Dieu, qu'une philosophie où l'Absolu peut déjà en lui-même et au delà du monde s'intuitionner et se réaliser dans sa subjectivité. C'est un tel monde qui doit être conçu comme radicalement anéanti en Dieu. La réalité du vouloir individuel doit se trouver alors complètement sacrifiée à la réalité de Dieu. C'est ainsi que Schelling se refuse à admettre l'éternité de la forme individuelle. Pour Fichte, au contraire, la réflexion étant fondée éternellement dans la vie divine, les formes individuelles qui en résultent doivent être éternelles comme elle (34).

De fait, le monde fichtéen, s'il peut être le pire, est en même temps le meilleur, car il est l'unique mode de la réalisation de Dieu. La liberté ne peut être le principe du mal, si elle constitue la subjectivité totale de Dieu. Elle ne peut, au contraire, être que le principe du mal, si elle marque un détachement à l'égard de la subjectivité de Dieu, si elle est le second degré d'une subjectivité qui dans une sphère supérieure s'est déjà réalisée entièrement comme telle. Ainsi l'Hegelianisme, qui développe systématiquement dans une « Logique » une révélation première et complète de Dieu, immanente à Dieu, unissant les conceptions platonicienne et aristotélicienne de la matière, fait de la Nature le règne du mal, de l'impuissance et du désordre, le lieu d'une matière que meut du dehors l'Idée étrangère à elle, et dont elle porte pourtant en elle à la fois la trace et le ferment. — L'irrationalité de la W.-L. subsiste seulement à la racine de l'acte par lequel l'Absolu se révèle. Comme cette révélation nécessaire est placée tout entière hors de l'Absolu, nous ne pouvons pénétrer en lui pour expliquer la nécessité par laquelle cet Absolu se révèle au moyen de la conscience. Nous ne pouvons qu'opérer du dehors la synthèse de l'Etre et de sa manifestation, apercevoir *que* cette manifestation est nécessaire, que la genèse ne peut pas *être*

(34) *Anweisung zum seligen Leben*, leçon 9, S. W. V, p. 530-531.

Digitized by Google

sans participer au caractère de l'Etre, c'est-à-dire à sa nécessité et à son éternité, que l'Etre ne peut donc Etre sans vivre, se manifester, c'est-à-dire s'unir à la liberté, mais la constatation de ce fait nécessaire ne supprime pas ce qu'il y a d'inintelligible en lui, c'est-à-dire la répugnance réciproque du caractère de l'Etre qui est immobilité, non-genèse, et du caractère de la Vie qui est genèse et mobilité. Il subsiste donc comme un *fait*. La synthèse concrète est posée, mais comme à regret, et en dépit de l'affirmation du principe de l'identité, qui convertit en inintelligibilité ce qui est, au fond, la véritable loi de la construction de l'Esprit.

Toutefois, une telle objection qui porterait en réalité sur une insuffisance de la dialectique, ne pourrait être valablement formulée que par l'Hegelianisme. En vérité, le seul reproche qu'il serait à la W.-L. impossible d'esquiver, serait celui d'avoir conservé à la religion, dans l'*Anweisung*, le monopole de la connaissance de l'Absolu, et d'avoir laissé à la science une fonction purement formelle et explicative. La *W.-L. 1804* conduisait à une thèse inverse, identique à celle que Schelling défend contre Eschenmayer.

On peut même se demander si la grave inconséquence commise par Fichte à cette époque, si le mélange arbitraire de doctrines incompatibles, comme la philosophie religieuse de 1799 et celle de 1804, n'a pas sa source dans l'inspiration polémique qui a présidé à l'*Anweisung*, dans le désir d'opposer à l'esprit aristocratique que manifeste la philosophie de Schelling (en particulier l'écrit sur l'*Etude académique*), l'esprit populaire de la philosophie kantienne; de limiter par le maintien de thèses à ce moment-là déjà dépassées, un rapprochement évident avec les conceptions schellingiennes, et de rendre ainsi plus facile l'affirmation que, depuis treize ans, rien n'avait changé dans la W.-L. En se rapprochant du Spinozisme par la théorie de la nécessité de l'existence, par la béatitude, par la valeur attribuée à la spéculation et par l'éclipse du primat pratique, la W.-L. s'est incontestablement rapprochée de la *Philosophie de l'Identité*, qui se donnait comme un nouveau Spinozisme. Le reproche de subjectivisme, dans la forme où il avait été adressé primitivement à la W.-L. par Schelling et Hegel, était dès 1801 devenu sans objet. Maintenant tombe celui du dualisme, puisque l'Absolu produit éternellement avec nécessité le Phénomène, qui à son tour, dans sa manifestation, est opposition du Moi au Non-Moi, « caractérisation » de l'un par l'autre. L'hiatus entre l'Absolu et l'accident n'est plus primitif, mais dérivé. Son effet subsiste en grande part, puisque grâce à lui, l'accident peut réellement *se distinguer* de la substance, mais l'introduction de la Vie rétablit entre les deux termes disjoints, Etre et Savoir, cette liaison sans laquelle était interdit à l'unité d'être véritablement intelligible.

Digitized by Google

Pour le reste, Fichte pouvait retourner à Schelling ses accusations. C'est par un changement radical dans ses doctrines relatives à l'Absolu que Schelling est passé de la Philosophie de la Nature à celle de la religion. C'est en empruntant à Fichte l'idée de liberté qu'il a pu sortir de l'Absolu pour aller au monde du relatif (35), qu'il a pu poser l'Absolu positivement comme Dieu, qu'il parvient à échapper au défaut du Spinozisme incapable de poser un principe de distinction entre la substance et les accidents.

L'Absolu par essence se détermine en effet à l'existence, en posant entre l'Un et l'Autre un passage, une médiation, la Forme (*das bildende Prinzip*). La réalité issue de la Forme a son absoluité propre; l'Univers se distingue de l'Absolu et s'oppose à lui. Jusqu'ici la Nature et l'Histoire étaient, comme la Pensée et l'Etendue spinozistes, moments immédiats de la substance; maintenant ils sont séparés d'elle, et la différence est posée en tant que différence. Mais parce qu'il a maintenu, malgré cet emprunt, le concept de la Nature Sujet-Objet, et qu'il laisse Dieu se réaliser entièrement en lui-même dans ses Idées, il doit travestir le principe de l'Egoïté et lui donner la valeur d'un principe diabolique. Même si Fichte a tort de voir dans cette théorie l'ancien dualisme des dogmatiques, le matérialisme primitif qui faisait de la matière une chose en soi (puisque Schelling repoussait à ce titre les conceptions du *Timée*), il a raison de dénoncer en elle cette irrationalité mystique qui se prête à toutes les fantaisies (36).

En tout cas, Schelling renonçait évidemment par là à cette unité pure dont il avait fait l'essence de l'Absolu. Il y réintroduisait la différence de l'Etre et du Concept, différence qu'il avait prétendu toujours exorciser. Par là il prouvait par le fait qu'il est impossible de pénétrer dans l'Absolu lui-même, mais qu'on ne peut que le *concevoir* dans une opposition avec ce qui n'est pas absolu, c'est-à-dire en construire la forme. Il n'est, ainsi, nullement autorisé à faire de cette construction une réalité de l'Absolu indépendante de notre pensée. Mais d'autre part, comme il prétend partir de l'Absolu lui-même, et non y remonter en partant de l'Idée que nous en avons, il lui est impossible, par cette méthode opposée à celle de la W.-L., d'expliquer l'objectivation de l'Absolu dans une forme éternelle comme lui. Placé dans l'Absolu, il lui est impossible d'en sortir.

Ce n'est donc en vertu d'aucune nécessité rationnelle qu'est posée une telle forme d'extériorisation, mais en vertu du besoin d'un em-

(35) Sur les hésitations de Schelling à l'égard du caractère à attribuer à cette liberté, — cf. Brehier, *Schelling*, p. 173-174.

(36) Fichte, *Bericht über den Begriff der W.-L. und die bisherigen Schicksale derselben* (1804), S. W. VIII, p. 401 sq.

Digitized by Google

pirisme aveugle, le besoin d'expliquer l'existence du monde. De là l'idée d'une chute imputable, non à l'Absolu, mais au fait de son extériorisation dans la forme. De cette façon, la forme devient l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et le monde. Mais l'idée d'une extériorisation n'est pas plus que l'idée d'une émanation, d'une dégradation, contenue analytiquement dans le concept d'Absolu. La nécessité d'une telle manifestation ne peut apparaître qu'à la suite du procès synthétique par lequel la Vie se révèle et s'aperçoit elle-même dans sa nécessité. Et cette nécessité est aperçue comme une synthèse ultime que nous devons poser comme un *fait*, précisément parce que nous ne pouvons pas rendre intelligible cette prédication, au moyen d'une analyse des concepts unis dans notre jugement, c'est-à-dire des concepts d'Absolu et de Genèse (37).

La philosophie de Schelling, maintenant comme auparavant, souffre donc du même vice. Elle objective l'Absolu sous la forme de l'Etre, et dans cette *projectio per hiatum*, laisse échapper la Vie, par laquelle est saisissable le passage de l'Absolu à l'accident, et la puissance même de l'Absolu comme tel. La Raison n'*est* pas l'indifférence du Sujet et de l'Objet, car cet *Est* l'objective, et en elle-même elle n'est pas moins différence qu'indifférence, elle est l'une et l'autre seulement dans le relatif. La véritable absoluité n'étant pas découverte, on ne peut en donner une exacte définition. Comme la Vie est ignorée, la forme existentielle et toutes les différences sont placées dans l'Absolu comme indifférence sans que l'on puisse savoir pourquoi celle-ci s'exprime par celles-là (38).

Aujourd'hui comme par le passé, le même vice de méthode produit le même résultat. L'absence de genèse donne une absence de lien : d'un côté on affirme l'*Ens realissimum*, de l'autre côté on affirme toutes les déterminations, et l'on place arbitrairement, en vertu d'une définition abstraite et des exigences de l'empirisme, la totalité des déterminations dans l'Etre ainsi défini. L'objection de Hegel est, au fond, identique à celle-là. Faute de dialectique et par ignorance de la négativité, Schelling introduit arbitrairement à l'intérieur d'un Absolu vide tout le matériel de l'expérience. La Vie de l'Absolu, par laquelle nous pourrions apercevoir la nécessité pour l'Absolu de se réaliser dans ces formes diverses, est complètement méconnue (39).

Dialectique, logique et méthode, telles sont les exigences

(37) *Ibid.*, p. 391-400.
(38) *W.-L. 1804*, S. W. X, p. 276. *Bericht über den Begriff der W.-L.*, VIII, p. 384-386.
(39) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807) (éd. Lasson), Vorrede, § II, p. 15-16.

Digitized by Google

sur lesquelles, après le grand effort de 1804, la W.-L. et l'Hegelianisme s'accordent, en somme contre Schelling. Et de fait, si dans la Philosophie spéculative on laisse de côté le contenu, qui emprunte à Schelling tout l'essentiel de la Philosophie de la Nature, pour ne considérer que la dialectique qui en constitue, suivant Hegel, toute la vérité, les nouvelles formes de la W.-L. apparaissent à l'égard de la Logique hegelienne comme une propédeutique, ou plus exactement comme une véritable phénoménologie.

B. — Rapports avec Hegel

En même temps que l'évolution de la W.-L. tend vers une exaltation de l'élément spéculatif, s'opère un rapprochement suggestif avec la philosophie hegelienne. La W.-L. se développe indépendamment de toute influence de l'Hegelianisme. L'Hegelianisme a, d'autre part, de très bonne heure, et de façon indépendante élaboré ses conceptions fondamentales, mais il est impossible qu'Hegel n'ait pas été frappé par la « puissance créatrice » de la nouvelle dialectique fichtéenne, et qu'en opposition avec la fantaisie sans rigueur des rhapsodies schellingiennes, il n'ait pas admiré la stricte méthode de la W.-L. Toutefois, comme les critiques adressées en 1807, à la W.-L. restent à peu près les mêmes que celles adressées avant la *W.-L. 1804*, il est possible qu'en raison de son caractère oral, ce nouvel exposé lui soit demeuré pendant assez longtemps peu ou mal connu. Il faudrait donc interpréter les similitudes entre la nouvelle W.-L. et l'Hegelianisme, comme des concordances et des convergences involontaires où Hegel aurait vu la preuve que, pour une nouvelle et suprême forme de l'Idée, le moment avait sonné d'apparaître au jour.

Hegel reproche à la W.-L. d'avoir éliminé de l'Absolu la puissance de la réflexion. Dans la *Phénoménologie*, il déclare que les doctrines qui tendent à représenter l'Absolu comme Sujet, se servent des propositions suivantes : « Dieu est l'ordre moral du Monde, Dieu est l'Amour » etc...; que sans doute, par là, le Vrai est saisi comme sujet, mais point représenté comme *mouvement* de la réflexion sur soi; que le sujet, Dieu, n'est qu'un simple nom auquel seul le prédicat accorde de la réalité (40).

La *W.-L. 1804* a formulé presque de la même façon ce reproche à l'égard des formes antérieures de la W. L., et elle y a répondu, au-

(40) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Lasson), Vorrede, § 2, p. 15-16.

Digitized by Google

tant qu'elle le pouvait, comme Hegel lui-même l'aurait souhaité, semble-t-il. Dieu est posé comme la Vie qui ne peut pas faire autrement que de vivre, qui se manifeste nécessairement par la réflexion. Le *mouvement* de la réflexion est fondé dans l'essence interne de l'Absolu et la négativité posée comme son moment nécessaire. Le sujet, Dieu, est considéré également par Fichte, dans les propositions citées, comme un Etre projeté et vide, dont toute la réalité n'est que dans le prédicat ou plutôt dans la Vie qui est la puissance éternellement en acte de toute prédication. Le jugement de la *W.-L. 1804* sur la première W.-L. et sur la *W.-L. 1801* est à peu près celui de l'Hegelianisme. Le premier moment est celui de la contradiction absolue, où l'existence est séparée de l'essence. Son intention est de sacrifier l'existence à l'essence. C'est pourquoi elle pose dans le Moi pur l'Absolu où les deux éléments lui paraissent unis dans une synthèse originaire au profit de l'essence. D'où la formule, le Moi est ce qu'il est parce qu'il est et réciproquement. Mais en réalité, la contradiction du *Weil* et du *Was* a été supprimée, par la suppression totale du *Was* et son absorption dans le *Weil*. C'est l'existence donnée du Moi qui s'est arrogée le titre d'essence et a, en fait, supprimé l'essence véritable à son profit.

La W.-L. a donc là sans le savoir réalisé le contraire de ses intentions. Le Non-Moi qu'elle supprime pour ériger cet Absolu, c'est l'essence elle-même, mais sous l'aspect qu'elle revêt lorsque la conscience la projette. Au lieu d'abolir l'effet de la projection, la première W.-L. abolit la réalité de l'Etre même qui est projeté. Aussi pose-t-elle toute la réalité dans la forme qui projette et non dans le contenu; aussi, n'obtient-elle alors, comme Absolu, qu'un sujet, qu'une forme de la Réflexion vide et détachée, conscience pure de soi, sans pouvoir propre de manifestation et de négativité. Elle est en conséquence contrainte de réintroduire un contenu, par l'appel arbitraire au Non-Moi. Dire que la W.-L. est restée ici le jouet de la projection *per hiatum*, c'est dire avec Hegel qu'elle est restée la proie des disjonctions de l'entendement, qu'elle s'est, de ce fait, trouvée obligée de *choisir* conformément au « ou...ou » répété (*entweder oder*) du dogmatique; qu'elle est restée dans l'ignorance de la vie véritable.

La réapparition, au cours de la synthèse du monde intelligible, du Non-Moi, dans sa nécessité propre et avec son caractère suprême, comme force étrangère au-dessus du « Moi », aboutit au deuxième moment de la W.-L. L'Etre de l'essence véritable se trouve, en 1801, replacé à son rang. Il devient l'Absolu actuel qui fonde la quiddité du Savoir. Là' dans l'immédiate position de la réflexion, se produit la contradiction originaire de l'Etre et du Non-Etre. De l'identité féconde de ces deux termes, vraie négativité, sort nécessairement le développement total du Savoir. La notion spéculative du premier

Digitized by Google

commencement comme contradiction absolue est mise en lumière. La forme vide est anéantie devant l'essence. D'après la *W.-L. 1804*, on devra interpréter ce changement comme un progrès spéculatif, car l'existence n'est plus confondue avec l'essence. D'autre part, la dialectique s'est perfectionnée. On ne requiert plus, pour rejoindre dans le système, l'Absolu d'où l'on est parti, l'arbitraire coup d'autorité destiné à abolir le Non-Moi, à restaurer l'identité de l'entendement. Une dialectique se révèle, destinée uniquement à déceler au Savoir sa propre nature et son origine contradictoire. Cette dialectique est intérieure au Savoir, elle en constitue précisément la nature. Le Savoir est ainsi révélation à soi-même de sa nature absolue. Il se définit comme le définit Hegel : il est « manifestation à soi-même de l'Esprit comme Esprit » (41).

Mais dans ce second moment encore, l'affranchissement à l'égard de l'effet du phénomène n'est pas opéré : le choix subsiste entre les déterminations opposées, Etre et Liberté, Objet et Sujet, Même et Autre. Cette fois-ci, c'est l'Autre qui est érigé en Absolu, et c'est le Même, c'est-à-dire le Moi pur qui est exclu de l'Absolu et devient l'Autre par rapport à lui. La dialectique n'est pas encore créatrice, elle n'opère nulle synthèse réelle ou concrète. Elle se contente de retrouver à son terme, comme Absolu, la contingence (le *Soll*), la liberté, principe de la supposition (projection) qu'elle avait originairement *supposée* comme Absolu. L'Absolu devant lequel s'anéantit l'existence et le Savoir, est *en fait* (*Tun*), de par cette abolition même, et malgré toutes les affirmations (*Sagen*) contraires, un Etre vide de différences, de négativité, de vie, un Etre identique au Rien.

Avec la *W.-L. 1804*, la spéculation se révèle complètement à elle-même et s'aperçoit comme fondée elle-même dans l'essence interne de l'Absolu. La négativité devient la propriété même de l'Absolu. La division qui exprime sa vie, dans le concept, (*Zerschlagung des Begriffes*) devient sa manifestation nécessaire. L'entendement posé dès l'origine de la W.-L. comme ce qui distingue et immobilise, achève de se caractériser comme moment de la division qui manifeste la Vie de l'Esprit.

La découverte de ce déchirement interne (*Zerrissenheit*) comme propriété de l'entendement et moment capital de la réalisation de l'Esprit, est celle de la philosophie spéculative proprement dite : « L'activité de division est la force et le travail de l'entendement » (42). L'Absolu est un acte réel de retour sur soi, par la position et la suppression de l'opposé (*realiter lebendiges Sich-Schlies-*

(41) *Phänomenologie*, p. 521.
(42) *Phänomenologie*, p. 22.

Digitized by Google

sen). L'opposé n'est plus simplement exclu, mais posé par l'Absolu lui-même comme moyen. L'opposition Etre-Non-Etre, Savoir-Non-Savoir, n'est plus le point de départ réel, c'est le *résultat*, c'est-à-dire la révélation à soi de sa propre essence (43). Dans cette révélation à soi, les termes cessent précisément de s'exclure réciproquement par l'*Entweder-Oder* pour s'inclure l'un et l'autre dans le résultat qui les conserve et qu'ils conditionnent de façon permanente. L'Absolu est la puissance qui pose à la fois le moyen et la fin, et conserve le moyen comme tel dans la fin réalisée. C'est la mise en œuvre du principe énoncé par la *Phénoménologie :* « Le Vrai est le Tout, le Tout n'est que l'essence s'achevant par son développement. On doit dire de l'Absolu qu'il est essentiellement résultat... et ce résultat est lui-même simple immédiatité » (44). La *W.-L. 1804* dissipe, comme le réclame l'*Encyclopédie*, cette illusion du premier commencement liée à la disjonction non surmontée de l'intérieur et de l'extérieur (45). La *W.-L. 1801* entretenait au contraire cette illusion. Son résultat était de prouver que le point de départ apparent, la Liberté ou création absolue, était le point de départ véritable, l'origine réelle. La *W.-L. 1804* opère au contraire un renversement, en mettant dans le Savoir absolu, résultat de la dialectique contingente, résultat en lui-même nécessaire, le premier commencement réel par lequel s'explique la position de la contingence, du Savoir ordinaire, et de la médiatité. La synthèse concrète de l'Etre et de la Liberté est opérée grâce à la Vie.

En découvrant la source de la disjonction, de l'*Entweder-Oder*, la W.-L. y échappe. Elle acquiert alors de nouveaux traits qui la rapprochent de l'Hegelianisme. Fondée maintenant dans l'Absolu, la réflexion participe à sa nécessité et à son éternité (46). La réflexion n'est plus seulement divisibilité, temps, elle est aussi, comme forme de l'effet de la raison, intellection de l'Absolu, en un certain nombre de degrés qui constituent la dialectique éternelle de l'Absolu. C'est la triplicité-quintuplicité : En Soi, Image, — Image originaire, Image reproductrice, — Unité synthétique des termes de chaque couple, et des deux couples l'un avec l'autre. Cette unité réside dans l'immutabilité de Dieu. Ces degrés du développement de la Vie de l'Absolu constituent comme chez Hegel, des « moments » fondamentaux (*Grundmomente*) qui se subdivisent chacun en autant de moments

---

(43) Hegel, *Phänomenologie* : « L'Esprit est en son le mouvement qui constitue la connaissance, la transformation de cet En soi en le Pour Soi de la substance, en Sujet. » p. 516.
(44) Hegel, *Phänomenologie*, p. 14-15.
(45) Hegel, *Encyclopädie der Wissenschaften*, § 242.
(46) Fichte, *Anweisung*, S. W. V, p. 480 sq.; 541 sq.

Digitized by Google

principaux (*Hauptmomente*), lesquels répètent les premiers à un point de vue spécial (47). Ces cinq moments fondamentaux constituent la *Totalité* du « se comprendre », ou Totalité de la Vie de l'Absolu (48). On doit donc dans la W.-L. distinguer deux sortes de procès; le procès temporel qui est la divisibilité de l'objet par la réflexion; le procès dialectique qui est la division de la réflexion elle-même suivant sa façon d'envisager l'objet (*Weltansicht*), et qui parcourt les divers stades de la compréhension de l'Absolu : Sensibilité, Légalité, Moralité, Religion, Science. Ces moments qui apparaissent comme unis lorsque l'Absolu s'est pénétré, (union qui constitue leur vérité), apparaissent comme séparés, dans la réalité immédiate. Déterminés de toute éternité, ils sont étrangers au temps. La religion, comme la science, n'est pas le produit d'une évolution temporelle, mais l'une et l'autre sont originairement présentes dans la conscience originaire : « Ces points de vue sur le monde ne se produisent pas dans le temps, de façon que le point de vue opposé produise et rende possible le suivant, mais ils existent de toute éternité dans l'Unité de l'existence divine, comme déterminations originaires de la conscience une, même en supposant qu'aucun homme ne les saisît; et quiconque y parvient ne peut les inventer ou les produire par sa pensée, mais seulement les trouver où se les approprier » (49).

L'évolution historique se développe à l'intérieur de ces points de vue (au plus haut desquels le génie peut atteindre d'une seule envolée) et elle se fait en même temps à tous les points de vue. L'ensemble des cinq moments est, suivant le stade du développement, envisagé d'après l'un de ceux-ci, et teint de la couleur qui lui est particulière (50). A l'égard de ces moments, la W.-L. réalise pour l'individu ce que l'histoire tend à réaliser pour l'universalité des individus, c'est-à-dire elle le conduit à envisager le monde en se plaçant au point de vue suprême de l'Unité absolue. L'Histoire déroule un temps créateur dont le résultat serait d'unir tous les hommes en une seule

---

(47) *W.-L. 1804*, leçon 28, S. W. X, p. 308-314. — *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1813), leçon 2: « Momente des Sich-Verstehens » (S. W. IX, p. 417 sq.)

(48) *W.-L. 1804*, Synthèse E5. — *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1813), leçons 1 et 22, S. W. IX, p. 403-424. On trouve déjà dans la *Grundlage* (I, p. 207, 215) l'expression de *Hauptmomente*. On trouve aussi dans la *Sittenlehre* 1798, au cours de l'histoire de l'être rationnel empirique, des « points de vue » qui correspondent sans doute aux *Grundmomente* de 1804, mais ils ne sont pas rattachés immédiatement à la Vie d'un Absolu actuel, ils n'expriment pas une dialectique fondée dans l'essence interne de cet Absolu, etc. Enfin, leur contenu est différent, et caractérisé d'une tout autre manière.

(49) Fichte, *Anweisung*, leçon 5, S. W. V, p. 466.

(50) *W.-L. 1804*, leçon 28, S. W. X. p. 313.

Digitized by Google

personnalité, image de Dieu, connaissant, aimant Dieu, et ainsi d'opérer l'union du particulier et de l'universel, par la réalisation de la Vie de l'Absolu dans l'Universalité, par le retour de l'Universalité dans la certitude de soi-même. — De même, pour Hegel, existe *en dehors du procès temporel*, le procès dialectique qui est celui par lequel l'Esprit se constitue et se révèle à soi. L'ensemble des moments qu'il traverse constitue la *Totalité* de l'Esprit, « l'Esprit réel » (51). Ces moments fondamentaux sont au nombre de quatre : la Conscience, la Conscience de soi, la Raison, l'Esprit. Leur Totalité, ou Esprit réel, est la Religion. La *Phénoménologie*, ainsi que la W.-L., caractérise ces points de vue comme exprimant différemment le « rapport de la Conscience à l'Objet » et comme contenus primitivement, en dehors de tout temps, dans la Conscience originaire. Ainsi que dans la W.-L. ces différents moments, séparés pour la conscience immédiate, qui pose la différence d'une façon absolue et isolée, reçoivent leur vérité et leur réalité dans le Soi (*Selbst*) qui les unit et représente la Totalité du Savoir. Seul l'Esprit Total, qui possède la réalité, connaît un développement historique.

Pour Hegel non plus, la Religion n'est pas un résultat du devenir : bien plutôt le devenir historique se développe à l'intérieur de tous les points de vue dont elle est la somme. Le devenir de la Religion est ainsi contenu dans le mouvement de chacun des moments universels, qui à leur tour constituent chacun une détermination du devenir total de la Religion (52). Le développement temporel nous élève, dans la considération de l'ensemble de ces moments, du point de vue de l'un de ces moments au point de vue du moment supérieur. La *Phénoménologie*, comme la W.-L. réalise pour l'Individu ce que l'Histoire, qui unit l'universel et le particulier, réalise dans l'Universalité au moyen d'un temps créateur. De même que par la Science quelques individus peuvent être amenés à la certitude de la Vérité, à la conscience de soi de l'Esprit qui se connaît, de même, par l'Histoire, l'Esprit se révèle comme le Verbe dans la Vie réelle, où il se réalise dans l'Universalité comme manifestation à soi-même: « l'Esprit se manifeste dans le temps, dans la mesure où il n'a pas saisi son pur concept ; le saisirait-il, alors le temps s'évanouirait » (53).

Ainsi la *W.-L. 1804* est très proche de la *Phénoménologie*. Pour Fichte comme pour Hegel, le premier pas de la Science est de révéler par une phénoménologie, la Vie de l'Absolu, dans l'éther de la connaissance claire, c'est-à-dire de réaliser par la conscience, qui l'igno-

(51) Hegel, *Phänomenologie*, p. 434 sq.
(52) *Phänomenologie*, p. 439.
(53) *Phänomenologie*, p. 515.

Digitized by Google

rait, cette conciliation du fini et de l'infini, qui néanmoins de toute éternité subsiste. Sans doute le procès phénoménologique apparaît dès le début de la W.-L. et semble la caractériser essentiellement. La *Grundlage* constitue une phénoménologie, et le concept en est très clairement exposé au § 7 (3e partie) en des termes qui annoncent même ceux de Hegel : le Moi complètement constitué refait avec conscience le chemin qu'il a déjà parcouru, sans conscience, avec nécessité; à la fin de ce procès, le Moi qui « fait l'expérience » et le Moi qui est « l'objet de cette expérience », se trouvent coïncider. Mais à l'époque de la *Grundlage*, la point d'aboutissement de la Phénoménologie est présenté comme étant le Moi fini en général, avec toutes ses déterminations, le Moi fini qui fait l'expérience, et non la Vie de l'Absolu, Savoir de l'Esprit comme Esprit. Maintenant, au contraire, c'est la Vie absolue qui est présupposée, et qui est le point de vue d'où s'effectue le procès, et c'est pour s'unir au Savoir absolu que l'on part de l'expérience sensible, du divers, du Savoir ordinaire. La fin poursuivie n'est plus de consacrer la forme de conscience comme Absolu, mais au contraire de *vaincre la conscience*, « l'énergie de la réflexion ». Au sommet de la spéculation, toute opposition est abolie entre la forme et le contenu.

Il en est ainsi dans la *Phénoménologie* de Hegel, qui présupposant le Savoir spéculatif, s'élève de la conscience empirique à l'Esprit, révélant ainsi à la conscience la vérité et le rapport qu'elle a avec celle-ci. Toute la dialectique n'est que le mouvement « par lequel se supprime la différence entre le Savoir et la Vérité » (54), c'est-à-dire, en termes Fichtéens, la différence entre le Savoir ordinaire et le Savoir absolu. Ce procès donne un premier résultat dans la religion (2), *domaine de la croyance qui aboutit à une connaissance, de cette union du fini et de l'Esprit*, et où est posé le Savoir de soi dans l'Absolu. Dans la religion, l'Esprit pensé comme Essence éternelle n'est point vide, mais Esprit absolu, il se saisit donc par intuition dans un Pour soi (*Fürsichsein*) et, dans cette manifestation, il est le Pour Soi qui s'exclut de l'essence; il est, pour l'Essence, le Savoir d'elle-même, Verbe, qui, une fois prononcé, extériorise et retire tout contenu à celui qui le prononce, mais est immédiatement compris (chez Fichte, *das Sagen, Aussprechen, das unmittelbar gesehene Sehen*). Cette compréhension de soi, constitue seule l'existence du Verbe, si bien que les différences sont résolues aussitôt que posées (56). Toutes les « déterminités » ne sont, suivant l'expression

(54) *Phänomenologie*, p. 519.
(55) *Ibid.*, p. 61 et chap. VII.
(56) *Ibid.*, chap. VII, p. 493 sq.

Digitized by Google

de Fichte, que pour le Savoir absolu, qui est l'immédiate manifestation de Dieu. Mais dans la religion, l'Esprit, pour Hegel, la Vie, pour Fichte, ne s'est pas encore complètement révélée à soi, une opposition subsiste entre le contenu et la forme; la conciliation est *opérée dans le cœur*, mais la conscience apporte encore une disjonction » (57). L'Esprit n'a pas encore surmonté la conscience comme telle. De même que pour la *W.-L. 1804*, la forme de la connaissance doit devenir à son tour objet et se fonder dans le contenu, de même, pour vaincre la conscience, l'Esprit doit prendre, comme objet de sa conscience, la conscience de soi qu'il avait précédemment réalisée (58). Par ce procès, se réalise le Savoir absolu, qui est le Savoir de l'Esprit dans sa propre certitude (la réalisation en elle-même de la certitude), la conciliation absolue de la forme et du contenu, le véritable « éther de la spiritualité pure ».

Aussi, Fichte et Hegel se rencontrent-ils maintenant dans la démonstration de l'existence de Dieu. Chez l'un comme chez l'autre, la démonstration de l'existence nécessaire ne peut se faire que par la réalisation de l'existence elle-même, du Verbe, considéré non comme un produit mort, mais comme un mouvement de médiation de lui-même par lui-même. C'est pourquoi l'Absolu se *prouve lui-même*, et n'est point alors conditionné par ce qui pourrait le prouver. Sans doute, la Vie — comme l'Esprit — doit se présupposer pour se réaliser : la Vie vit nécessairement, si elle existe, mais sa réalisation a précisément pour effet d'abolir la supposition, par l'acquisition du premier commencement réel, qui est *l'existence*, à la fois majeure, mineure et conclusion, existence qui est *nécessairement*, parce qu'elle se réalise immédiatement avec nécessité.

Cette réalisation est essentiellement *raisonnement*, preuve de soi : « la forme absolue du Savoir est raisonnement » (59). Le sujet et le prédicat, moments du raisonnement, sont moments de la réalisation de l'existence, qui ,par son mouvement, pose et abolit ces « extrêmes » dans le principe de leur union et de leur disjonction. Ainsi, pour Hegel, l'Idée est elle-même la dialectique (60), le raisonnement est le rationnel, tout le rationnel, fondement essentiel de tout le vrai : le raisonnement est l'Absolu (61). Il abolit les extrêmes pour les réduire à des apparences (62). La division par laquelle se réalise le raisonnement ou la Vie, est, dans les deux philosophies, celle de

(57) *Ibid.*, p. 500.
(58) *Phänomenologie*, passim, en part, p. 507.
(59) Fichte, *Transzendentale Logik* (1812), leçon 28, S. W. IX, p. 367.
(60) Hegel, *Encyclopädie*, § 214.
(61) *Encyclopädie*, § 181.
(62) *Ibid.*, § 214. — Cf. aussi §§ 573, 576, 577.

Digitized by Google

l'En Soi et du Par Soi; insurmontable au début de la dialectique, visible extérieurement dans le caractère de *supposition* qui affecte alors les propositions, elle est supprimée par la dialectique qui met la Vie dans l'Etre jusqu'ici mort qui « remplit le vide de la copule Est » (63). Ce mouvement dialectique opérait chez Fichte la synthèse entre la proposition dogmatique : « Nous sommes certains de l'existence nécessaire de Dieu *parce que nous pensons* son existence comme telle » et la proposition opposée « Nous avons la pensée de Dieu et nous pensons en général *parce que Dieu existe* ». — Il opère chez Hegel l'union *pour* le Savoir, dans le Verbe en et pour soi, des deux propositions contraires, « la Substance est Moi » d'où l'on va de l'existence de Dieu à la Pensée, et « le Moi est substance » d'où l'on va de la Pensée à l'existence (64), car l'existence est dans les deux philosophies la Totalité de la Vie, c'est-à-dire la réalisation du concept qui est Totalité une, refermée sur soi (65). Aussi l'attitude des deux penseurs est-elle analogue à l'égard de la preuve dogmatique : celle-ci *présuppose, sans la réaliser par la dialectique,* l'union de l'existence et du concept (66). L'Absolu ne doit pas être supposé comme *Ens realissimum,* mais réalisé par la dialectique qui par le Pour Soi, nous fait sortir de l'En Soi où restait le dogmatique (67), abolit la contradiction qui subsiste pour lui entre les existences finies et l'existence absolue (68), pose comme des apparences sans réalité, ces existences finies qui sont un moment dans la réalisation de l'existence véritable : réalisation de la Vie de l'Absolu pour Fichte, de l'Esprit pour Hegel.

Les analogies profondes qui unissent maintenant la W.-L. à la philosophie Hegelienne, montrent combien son développement s'est poursuivi dans le sens spéculatif. Mais la norme de ce développement étant la W.-L. elle-même, celle-ci ne perd pas ce qui constitue sa spécificité. Elle demeure irréductible à l'Hegelianisme.

La *W.-L. 1801,* avec l'Unité qualitative où l'intérieur demeurait inconnu, en restait à la disjonction de l'intérieur et de l'extérieur. Or, comme l'intérieur et l'extérieur constituent les moments d'une forme exprimant la nécessité interne de l'Absolu, ils sont en réalité identiques (69), et ce qui restait inconnu dans sa véritable nature était

(63) Hegel, *Encyclopädie,* § 180.
(64) Hegel, *Phänomenologie,* p. 485-487.
(65) Hegel, *Encyclopädie,* § 193.
(66) Hegel, *Encyclopädie,* § 50 ; § 193. — Fichte, *W.-L. 1804,* Synth. B3. C5.
(67) Hegel, *Encyclopädie,* § 193, p. 178-180.
(68) Hegel, *Encyclopädie,* § 50, restriction pour Spinoza, grâce à l'acosmisme: Cf. *W.-L. 1804,* leçon 8, S. W. X, p. 147. — Hegel, § 50 et § 573, p. 492-493.
(69) *Encyclopädie,* § 140.

Digitized by Google

cette forme vide de la réflexion sur soi, par laquelle seule la Force se distingue de sa manifestation (70). La W.-L. a surmonté cette disjonction par l'identité absolue des deux, et en fondant la forme dans la nécessité de l'Absolu. Pas d'Absolu sans Phénomène, et réciproquement, telle est la formule retrouvée par l'*Encyclopédie*. « L'extérieur est, avant tout, le même contenu que l'intérieur. Ce qui est intérieur existe aussi extérieurement et réciproquement: le phénomène ne révèle rien qui ne soit dans l'essence, et il n'y a rien dans l'essence qui ne soit pas manifesté » (71). Mais la W.-L. ne s'élève pas au-dessus de l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire au-dessus du rapport de l'essence et de l'existence (72). Elle demeure donc arrêtée dans le développement de l'Idée au moment de la *réalité*. Sa plus haute expression est celle de la *causalité* (73) qui dans sa dialectique interne arrive jusqu'au *rapport réciproque* sans que ce dernier rapport puisse jamais se poser pour lui-même. En effet, la manifestation de la Vie étant non seulement *Fait, mais connaissance du Fait*, est rapport réciproque des deux; mais l'ensemble de cette manifestation en soi, ou rapport réciproque (S D *Einheit* + x, y, z *Einheit*) est la Vie en soi comme *cause*. Ainsi la *cause* reste le point de vue supérieur et la W.-L. est incapable d'atteindre à la vraie négativité. La manifestation de la Vie posée comme phénomène extérieur à l'Absolu, malgré l'acte du retour sur soi (*Lebendiges Sich-Schliessen*) qui synthétise la principiation idéale et la principiation réelle, laisse à la négativité le caractère de *manifestation apparaissant dans l'Autre* (*Scheinen in Anderes*), qui caractérise l'Entendement, l'« essence » (*Wesen*) par rapport au concept (74). L'individualité du concept est ce qui est efficace (*das Wirkende*), non plus, comme la cause, avec l'apparence d'être efficace dans un autre (75), mais en étant efficace en soi-même. Or, pour la W.-L., la Vie de l'Absolu ne peut être efficace que par la position de l'Autre hors de lui, du rapport réciproque hors de lui. La source de la négativité est placée à l'intérieur de l'Absolu comme cause, mais toutes les manifestations de cette négativité sont immédiatement placées hors de lui. Le passage de l'essence à l'existence qui se faisait hors de l'Absolu en 1801, est maintenant posé *dans l'Absolu;* toutefois le *résultat* de ce passage, c'est-à-dire l'existence *en tant que telle* reste en dehors de lui.

L'Absolu de la W.-L. et celui de la Philosophie spéculative sont donc représentés par des concepts très différents. Sans doute, ajou-

(70) *Encyclopädie*, § 136.
(71) *Encyclopädie*, § 136.
(72) *Encyclopädie*, §§ 141-142.
(73) *Ibid.*, §§ 153-154.
(74) *Ibid.*, § 161.
(75) *Ibid.*, § 163: « Mit dem Scheine ein Anderes zu wirken. »

Digitized by Google

tant *en lui* Etre et Réflexion, contenant en lui la puissance qui les disjoint, l'Absolu dans la W.-L., semble recevoir la Vie, c'est-à-dire la puissance (*Absolute Macht*) qui caractérise l'esprit Hegelien. Mais cette synthèse concrète est dans la dialectique un moment unique, ultime et sans lendemain. Loin de servir de point de départ pour une nouvelle synthèse, il est considéré comme un résultat qui ne peut être dépassé. Continuant malgré les apparences, à exclure de lui le développement dont il est la source, cet Absolu reste sans force et sans contenu par rapport à l'Esprit Hegelien. S'il pose le développement, le développement à son tour, tout en l'impliquant, ne le constitue pas. Les différents moments éternels de ce développement ne sont pas comme des alvéoles dont l'agencement hiérarchique serait l'Absolu, et que l'Absolu aurait à l'intérieur de lui comme des éléments dont il serait la totalité concrète. Pas plus qu'en 1794, la détermination n'a reçu le prix que lui donne la philosophie spéculative, l'acosmisme reste absolument négatif, le monde n'est pas un moment intégrant de la synthèse divine, il est une apparence rejetée hors de Dieu.

De cette extériorité du développement, suit que Fichte en reste toujours à la Conscience et à la Phénoménologie, sans jamais atteindre l'Esprit et la Science proprement dite. La conscience est en effet la manifestation (*Erscheinen*); elle exprime dans l'esprit la disjonction de l'essence, elle est relation à un autre (76). La seule manifestation de l'Absolu est donc, pour Fichte, position de la différence du Savoir à l'égard de la Vérité, et abolition de cette différence (S D — x, y, z); mais une fois que cette différence est abolie, toute la Vie de l'Absolu est épuisée. La vérité n'a pas en soi un développement objectif qui lui appartienne, par rapport auquel les différents degrés de la Phénoménologie, comme différence du Savoir à l'égard de la Vérité, seraient un reflet dans la conscience, reflet où ils subiraient une déformation propre à celle-ci (le rapport à l'objet); la conscience étant elle-même un des moments de cette dialectique objective. Lorsque, au contraire, la Vie est véritablement donnée à l'Absolu, le développement dialectique attribué chez Fichte à la conscience hors de l'Absolu, entre, délivré de la forme de la conscience, dans l'Absolu lui-même et s'unit à lui comme la forme propre de son développement dans la forme pure du concept. La conscience n'est plus productrice de la dialectique, mais *reproductrice* à son propre point de vue (77).

---

(76) *Encyclopädie, III. Teil*, §§ 413-414-415.

(77) Aussi doit-on estimer injustifiée la critique adressée à Hegel, lorsqu'après lui avoir accordé qu'il a dépassé la W.-L. en dépassant la conscience, et en ayant introduit définitivement la négativité dans l'Absolu, on lui reproche d'avoir incorporé à la Logique objective un procès qui ne convenait qu'à une

Digitized by Google

A l'égard de l'Absolu hegelien, l'impuissance de l'Absolu de la W.-L. dont témoigne l'extériorité de son développement et l'attachement au point de vue de la conscience, se révèle encore dans la *W.-L. 1804* en ce que le résultat de la dialectique est un *Fait absolu* qui limite notre connaissance. C'est là l'expression dans la doctrine d'un arrêt, qu'elle ne peut comprendre, de son développement dialectique. Le mouvement dialectique étant, en vertu de la domination du point de vue de la conscience, fondé tout entier sur l'opposition de la forme et du contenu, doit nécessairement s'arrêter lorsque la synthèse concrète fait cesser cette opposition. Il se heurte à la *cause*, dont le concept semble rendre compte de la «facticité» incompréhensible de l'arrêt. En effet, si le développement dialectique est produit par l'Absolu, cette production (*das Objectivieren*) ne peut être dépassée. Elle constitue le fondement absolu qui n'a pas besoin à son tour d'être fondé. Ainsi la causalité est le *fait* qui limite la genèse idéale, en la subordonnant à la genèse réelle. En réalité, elle constitue un vestige du criticisme, de la chose en soi, de l'irréducti-

---

théorie de la connaissance, et d'avoir ainsi insuffisamment éclairé et fondé la différence entre la Pensée du sujet et le Savoir de l'Esprit absolu. (Cf. Lasson, Introduction à l'édition de 1905 de l'*Encyclopädie*, p. XLIV. et de l'édition de 1911 de la *Phenomenologie*, p. CVII). Que le procès de l'abstrait au concret soit posé comme dialectique objective, cela prouve que le mouvement dialectique présent dans la conscience (Phénoménologie) n'est pas une création de cette conscience, que rien de la Vie n'est étranger à la Vie intérieure de l'Absolu, et qu'ainsi le mouvement nécessaire de la conscience est le mouvement même de l'Absolu, mouvement que la conscience ne *produit* pas, mais *reproduit* à son point de vue dans la Phénoménologie. — Il ne peut pas en être autrement, si la puissance de la négativité est tout entière posée dans l'Esprit absolu. La dialectique objective rend compte à son tour de la *différence* entre la Pensée du sujet et le Savoir de l'Esprit absolu, en retrouvant la conscience et la Phénoménologie, comme un moment objectif du développement de l'Esprit, moment qui n'est plus alors envisagé, à travers le prisme de ce moment lui-même, c'est-à-dire à travers le rapport du sujet à l'objet, mais au point de vue de l'Esprit absolu, c'est-à-dire dans l'immédiate identité du Sujet connaissant (*Wissendes Selbst*) et de la Forme objective de la Vérité. Par là s'explique que la Phénoménologie soit définie dans l'Encyclopédie non par sa *méthode*, mais par son *objet*. On ne caractérise la Phénoménologie par sa méthode que lorsqu'on recourt à elle pour avancer dans l'investigation, bref, lorsqu'on se place à son propre point de vue, pour l'examiner elle-même, et l'ensemble des déterminités de l'Esprit absolu. On la définit par son objet, au contraire, lorsque pour la caractériser, on se place au point de vue de l'Esprit absolu, c'est-à-dire en la situant objectivement au degré qu'elle occupe dans l'ordre des déterminités objectives. En effet, au point de vue de l'Esprit, l'identité est immédiate entre le Sujet et la déterminité objective du concept (*Phenomenologie*, p. 519). Pour la même raison, les formes supérieures du développement, contemplées, elles aussi, du point de vue de l'Esprit, ne sont pas considérées dans la forme sous laquelle la conscience les retrouvait dans son expérience. — Les différences dans la définition de la Phénoménologie, et dans la façon d'envisager les formes supérieures, ne doivent donc pas être attribuées à un changement dans la pensée de Hegel, mais à un changement de point de vue, que le développement du système suivant sa loi et ses principes originaires, détermine, exige et réalise.

Digitized by Google

bilité du Non-Moi au Moi. La Philosophie spéculative abolit ce vestige en supprimant cette subordination, c'est-à-dire en réalisant l'action réciproque qui conduit au concept (*die für sich substantielle Macht*). Elle rend ainsi possible une nouvelle marche en avant de la dialectique.

La suppression de cette facticité permet le passage de la *Phénoménologie* à la *Logique*. L'Absolu développe en lui-même sa manifestation. Le concept de cette réalisation immanente était déjà inclus dans le concept Schellingien de la Nature, Absolu objectif à la fois sujet-objet, puis dans celui de Dieu se réalisant en soi dans un monde d'Idées. Pour Fichte, si la réalisation de l'Absolu crée une opposition de l'Absolu à lui-même, qui lui est non pas intérieure, mais extérieure, c'est que le résultat de cette opposition est d'isoler le pur sujet du pur objet. C'est pourquoi il ne saurait y avoir pour le sujet, dans l'Etre qu'il pose au delà de lui et au delà de l'opposition du sujet et de l'objet, un procès qui maintiendrait dans cet Etre le conflit des deux. La dialectique nous révèle néanmoins que cette manifestation extérieure est fondée dans l'Etre interne de l'Absolu; mais cette nécessité interne de s'extérioriser n'intériorise pas la manifestation. Ce résultat s'exprime encore d'une autre façon. Comme nous ne pénétrons pas avec cette dialectique à l'intérieur de l'Absolu lui-même, nous avons beau pouvoir, grâce à elle, poser la nécessité de cette manifestation, nous ne saurons jamais pourquoi elle est nécessaire, nous n'arriverons jamais à la tirer analytiquement de l'essence de l'Absolu. Aussi, cette manifestation dont l'aboutissement suprême est la synthèse de deux concepts contradictoires, celui d'Etre et celui de genèse, reste-t-elle un simple *fait*. La « facticité » exprime donc non seulement l'impossibilité de supprimer définitivement la contradiction de l'extérieur et de l'intérieur, mais l'incapacité de justifier le caractère rationnel de la synthèse concrète, parce qu'on est incapable d'en rendre compte par le principe vide d'identité, apporté par l'entendement. Il suffira donc de prendre conscience de cette synthèse, comme de l'acte même par lequel l'Esprit se réalise et se construit, pour découvrir la marche intrinsèquement rationnelle par laquelle est abolie au contraire toute « facticité ».

Quoi qu'il en soit, du maintien ou de la suppression de la « facticité » dépend le rôle que joue le temps et l'inintelligible comme tel. Si la dialectique de Fichte, dont les cinq moments constituent la totalité du comprendre, existe de toute éternité, c'est-à-dire indépendamment du temps, elle est néanmoins liée dans son existence éternelle à la position du temps ou de l'inintelligible.

Le Fait pose du même coup la Réalité et la Sur-Réalité, la matière et la forme de l'effet, l'infinité et le divers de l'objet et la quintupli-

Digitized by Google

cité du rapport de la réflexion à l'objet. Chez Hegel, le mouvement dialectique, qui existe dans l'Eternité avant que le temps n'existe, est indépendant de celui-ci et même de la position de celui-ci. Ainsi la *Logique* est, suivant l'expression de Hegel, « la représentation de Dieu comme il est dans son essence éternelle, avant la création du monde et d'un esprit fini ».

Le temps est, d'autre part, un moment parmi d'autres dans la dialectique de l'Esprit. Il conditionne seulement par l'Histoire, la réalisation de cette dialectique par l'Autre, c'est-à-dire la connaissance de soi, de l'Esprit dans l'Universalité. L'inintelligible n'a donc pas le même rôle dans la W.-L. et dans l'Hegelianisme. Sans doute, il est dans les deux doctrines sous forme de divers infini, de nature et de temps, posé comme un *moyen d'intellection*. Mais alors qu'il est chez Hegel un moment de l'Esprit posé par lui, il n'est point pour Fichte posé comme tel par l'Absolu, mais seulement résultat du Phénomène. Il suit de là que pour Hegel, l'Absolu est intelligible, tandis que pour Fichte l'inintelligibilité se trouve reportée sur l'Absolu, par l'impossibilité où nous sommes de concevoir la « déterminité » de son existence. L'incompréhensibilité de la Nature, le divers infini, matière de l'effet de la Raison (*Vernunft-Effekt*) est pour Fichte identique à l'incompréhensibilité de Dieu, c'est-à-dire à l'inconcevabilité du *rapport de la conscience à Dieu*, ou « facticité ». Une telle incompréhensibilité de Dieu est jugée par Hegel comme la marque d'une doctrine impuissante à éclaircir complètement la nature de ce rapport, c'est-à-dire de résoudre la difficulté essentielle de la spéculation (78).

On peut conclure de là qu'en dehors de tous les autres facteurs, il existe une raison dialectique qui explique dans une certaine mesure la façon opposée dont Fichte et Hegel caractérisent la Nature. S'ils sont d'accord pour voir en elle un théâtre pour l'action des êtres libres désireux de réaliser l'Absolu, — pour estimer à zéro la valeur du temps naturel par rapport à cette réalisation, Hegel attribue à la Nature une inintelligibilité essentielle et intrinsèque que la W.-L. ignorait. La Nature, pour lui, n'exprime pas seulement une inconcevabilité relative (celle du rapport de la conscience à Dieu), elle est manifestation d'un principe irrationnel, contradiction irrésolue, désordre sans frein (*Ordnungslosigkeit, zügellose Zufälligkeit, Unvernunft der Aeusserlichkeit*) 79). Alors que Fichte va jusqu'à rapporter à la raison ce qu'il y a de contingent dans la Nature; alors que le vol d'un oiseau, la chute d'un cheveu, la poussière soulevée par le vent, a pour lui sa place dans la réalisation de l'ordre supra-sensible;

(78) *Encyclopädie*, § 573, p. 495.
(79) *Encyclopädie*, § 248.

Digitized by Google

pour Hegel, la Nature, complètement en dehors du devenir historique, est en dehors du mouvement de la réalisation de l'Idée qui se poursuit pourtant derrière elle. La contingence est chez elle impuissance (*Ohnmacht der Natur*), déraison. Le mal lui-même, la perversion de la contingence spirituelle ou libre arbitre (*Willkür*), loin de lui être assimilé, est quelque chose d'infiniment plus haut que le cours régulier des astres (80). Une telle irrationalité, si étrangère à la W.-L., se rattache directement à une différence de la dialectique. Dans la dialectique Hegelienne, l'Autre est posé expressément comme tel, dans sa spécificité, par l'Absolu lui-même. Il est un Tout vivant. Il n'est plus seulement résultat du Phénomène à la seconde puissance, simple détermination de la conscience. Dans ce dernier cas, la manifestation par l'Autre est, en effet, rejetée hors de l'Absolu, ce « hors de lui » constituant toute l'altérité. Elle ne s'établit pas alors comme un principe spécifique; elle n'est pas par soi Autre, mais par rapport seulement au Même, et la différence tend, à l'infini, à devenir aussi petite que possible. Mais ce qui est ainsi retiré à l'intelligibilité foncière de l'Autre est reporté sur l'Absolu, qui projeté hors de l'Autre comme un terme du rapport, devient en lui-même incompréhensible. Il devient ainsi identique à l'Autre, puisque la réflexion trouve en lui le seul support du *monde*. L'absence d'irrationalité intrinsèque de la Nature est donc un autre aspect de cette « facticité » qui caractérise dans la W.-L. le Savoir absolu. Il n'y a pas d'Autre en soi parce que l'Absolu n'a pas d'Autre en lui, et la spéculation demeure fixée à une simple phénoménologie, parce que l'Absolu, n'ayant pas d'Autre en lui, ne peut pas être posé pour lui-même à l'intérieur de lui au-delà de la conscience où il s'extériorise.

C. — Conclusion

Bien que l'évolution de la W.-L. paraisse conduire à l'Hégélianisme comme à la seule doctrine capable de se suffire par elle-même, bien que cette évolution semble posséder un caractère inéluctable, ce serait s'exposer à des déboires que d'interpréter et de juger la W.-L. au point de vue de l'Hégélianisme, que de voir dans la nécessité de son développement interne, la manifestation de l'Esprit tel que Hegel le conçoit. Philosophiquement parlant, l'Hégélianisme pas plus que la W.-L. ou que tout autre système ne constitue la doctrine ultime capable de suffire à tout. En elle, la contradiction non résolue entre la réalité proclamée de l'Histoire, qui nie, par son infinité, l'ab-

(80) *Ibid.*, et § 249.

Digitized by Google

solue explicabilité par un système, et l'affirmation absolue d'*une philosophie* comme constituant *la philosophie*, entre la prétention à l'explication ultime et définitive et la réalité propre du devenir dans son infinité, laisse le champ ouvert à de nouveaux concepts spéculatifs. L'historien de la philosophie, pour apprécier l'évolution de la W.-L., ne saurait retenir que les éléments logiques effectivement combinés, et que les facteurs psychologiques qui ont conditionné leur mise en œuvre à travers maintes hésitations et maints retards. Le caractère logique inéluctable de l'évolution n'apparaît que si l'on maintient dans toute sa force, comme l'a fait *librement* Fichte, malgré la prétention pratique, le postulat d'une philosophie strictement scientifique, c'est-à-dire épuisant toute la qualité occulte pour ne laisser subsister qu'un enchaînement de propositions absolument évidentes, d'une clarté et d'une distinction cartésiennes.

Mais entre l'élément pratique et l'élément théorique une autre espèce de conciliation demeurait possible, qui eût donné à la doctrine un tout autre cours. On pouvait concevoir que la raison pratique fît triompher jusqu'au bout son exigence, en dépit de l'exigence génétique, et qu'au lieu d'être finalement dominée par celle-ci, ce fût elle au contraire qui la dominât. A vrai dire, il semble bien qu'une telle domination eût abouti au sacrifice complet de l'esprit génétique, à un nouveau règne de la qualité occulte, de l'agnosticisme kantien, ou de l'irrationalisme jacobien. Quoi qu'il en soit, la simple présence de ce libre choix suffit à maintenir, à côté de la nécessité des concepts, la part de contingence qui préside à leur institution. Elle écarte de la pensée de l'historien l'idée que l'intérêt de la W.-L. réside moins dans ce qu'elle est par elle-même que dans la *transition* qu'elle fournirait. Même si la promotion de la conscience subjective à l'Absolu est une position intenable, et si le philosophe doit, bon gré mal gré, en revenir à étayer du dehors la pyramide en équilibre sur la pointe du Moi, c'est cette exaltation du Moi qui constitue, en elle-même, l'événement héroïque et historique, sans lequel le résultat ultime auquel on pourra ultérieurement le subordonner ou le réduire, ne se serait jamais produit. C'est cette affirmation première qui contient le germe précieux de tout le riche développement postérieur et de son résultat. Si, pour le métaphysicien, l'intérêt ira naturellement au résultat qui semble justifier en le rationalisant, tout le procès dynamique, pour l'historien, nécessairement attaché au « *fait* » (*Faktum, Freiheit*, Savoir ordinaire), au *temps*, ignorant de parti-pris le rapport de finalité par lequel ce fait est philosophiquement subordonné à sa connaissance, c'est-à-dire au résultat, l'intérêt ira naturellement au germe, à la première doctrine, l'affirmation de la liberté et du Moi absolu étant considérée non comme le moyen, mais comme la *cause* et le *principe* de toute l'évolution.

Digitized by Google

APPENDICE

NOTES ET REMARQUES

Note 1 (Cf. tome I, p. 175)

Après avoir opposé, dans la *Critique de la Raison pure*, la méthode mathématique et la méthode philosophique, Kant tend à les réunir à partir du moment où il incorpore la morale dans le système de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire dans la *Critique de la Raison pratique*. Dans la *Critique de la Raison pure*, il déclarait que les principes de la philosophie transcendantale, bien que pouvant se démontrer, ne pouvaient s'appeler théorèmes, mais principes, parce qu'ils ont cette propriété de rendre possible leur preuve, c'est-à-dire l'expérience, et qu'elle y doit être toujours supposée (1). Dans la *Critique de la Raison pratique*, au contraire, l'analytique de la Raison pratique, qui traite des principes de la raison pratique, procède par théorèmes et corollaires, pose et résout des problèmes. — Comment un tel rapprochement peut-il se justifier ? Sans doute en ce que nous avons affaire, dans la Raison pratique, à une volonté qui considérée en elle-même est une activité se déterminant absolument par soi, — à un principe qui, loin de se prouver par le concept d'une expérience possible, exclut toute expérience et se manifeste immédiatement en nous indépendamment de toute expérience (par le devoir). Même lorsqu'il s'agit de principes pratiques dont le contenu est tiré du sensible empirique, la source doit en être cherchée dans une libre décision de notre volonté qui esquisse en toute indépendance telle règle à laquelle elle confère une valeur universelle. Ce qui rapproche l'objet mathématique, de la volonté, objet de la philosophie pratique, ce n'est pas la constructibilité dans l'espace, mais c'est leur caractère commun de pouvoir se réaliser et se définir indépendamment de l'expérience par la seule activité rationnelle du sujet. Pas plus que le jugement synthétique *a priori* mathématique, le jugement synthétique *a priori* constitué par l'autonomie de la volonté n'a besoin pour se constituer du recours au troisième terme de l'expérience possible, terme qui, par rapport aux éléments purs, constitue un facteur absolument contingent. Ainsi Kant établit-il un rapport entre les postu-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 492.

Digitized by Google

lats de la géométrie pure qui sont des règles pratiques soumises à une condition problématique de la volonté, et l'autonomie qui est une règle pratique inconditionnée de la volonté (1). Le postulat mathématique est un impératif technique, règle d'habileté où la nécessité théorique est complète et la nécessité pratique nulle; l'action est en effet absolument indéterminée pour le sujet (si tu veux tracer un cercle... alors) (2); mais la nécessité d'agir de telle façon, c'est-à-dire d'employer la règle, est déterminée en toute certitude par l'objet (...alors fais ou définis ainsi...) (3). L'autonomie est un impératif catégorique où la nécessité pratique est complète et la nécessité théorique nulle. Cette opposition prouve bien qu'il s'agit là de concepts du même genre. On a affaire de part et d'autre à une réalité qui ne saurait ni être, ni constituer un objet pour notre spéculation, sans une libre détermination de notre activité.

D'autre part, ce que Kant dit des postulats vaut évidemment pour les définitions. Le postulat est le procédé pratique de réalisation de la figure dont la validité repose sur le concept, mais comme la définition n'est que l'*acte* par lequel est *constitué* synthétiquement le concept, on voit qu'au fond postulat et définition mathématiques se réduisent à une seule et même opération. Quand Fichte et Schelling disent que les mathématiques commencent par un postulat, ils sont donc d'accord avec Kant.

Seuls peuvent être définis, selon Kant, les concepts arbitrairement pensés, *a priori*, car dans ce cas, je dois bien savoir ce que j'ai voulu penser, puisque je l'ai formé moi-même à dessein. C'est pourquoi le concept mathématique est le seul à pouvoir être défini parce qu'il est une synthèse arbitraire et pourtant objective, étant constructible *a priori* (4). Dans l'ordre pratique, l'autonomie se constituant elle-même par l'acte absolument libre de prendre la législation universelle comme maxime, ne pourra-t-on pas également en donner une définition adéquate, bien qu'on ne puisse ici procéder à une construction spatiale ? Il est évident qu'on le pourra dans la mesure où l'on considérera l'autonomie non pas comme un donné, même *a priori*, dans la conscience claire du sujet, mais comme l'acte essentiellement conscient de l'activité du sujet. Ce qui fait en effet la complète clarté du concept, ce n'est pas son *a priorité*, mais c'est ce fait qu'il est fabriqué sur le champ en pleine conscience par l'esprit qui de la sorte sait exactement ce qu'il y a mis. En un mot, la philosophie pratique acquerra un caractère de rigueur mathématique à partir du moment où, bannissant toute qualité occulte,

(1) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 32-33.

(2) Une philosophie comme celle de Beck, qui repose sur un postulat théorique est donc absolument arbitraire; car le « point de vue » qu'elle nous propose n'a de valeur (théorique) que pour comprendre la philosophie de Kant (Si tu veux comprendre le Kantisme... alors), mais n'implique nullement la nécessité du Kantisme. On peut donc repousser à la fois le Kantisme et ce point de vue, tout comme on peut, ainsi que le dit Schelling, se refuser à se placer au point de vue de la Lune; surtout si l'on conteste avec Schelling que l'objet, c'est-à-dire, en l'espèce, la représentation, n'implique nullement de façon nécessaire le mode antidogmatique d'explication.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 204-205; 489.

(4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 487.

Digitized by Google

son concept essentiel, celui d'autonomie, se réalisera en toute clarté, génétiquement sous ses yeux. La philosophie théorique n'acquerra cette même clarté et rigueur que dans la mesure où elle se réduira à la philosophie pratique ainsi entendue. Or, Kant hésita entre deux conceptions, une dans laquelle l'autonomie entièrement claire pour l'esprit exprime un acte contingent d'une volonté qui par là se réalise pleinement (le fait exprime alors la simple contingence, l'arbitraire par lequel le libre arbitre procède à l'instauration de la règle qui le réalise) ; l'autre, dans laquelle l'autonomie est l'expression *donnée*, dans notre conscience claire, d'un acte de liberté transcendantale (*en soi*). Le Fait signifie alors une révélation *donnée, trouvée* en nous de la raison, qui échappe dans sa nature propre à notre conscience. Cette dernière conception n'est sans doute pas en accord avec la thèse qui voit dans l'autonomie, la conscience de la conscience, la conscience claire par excellence, conscience qui est par elle-même un devoir; mais elle s'harmonise avec les théories limitatives qui rendent possible par la critique la réalité même de la liberté. Il subsiste une qualité occulte qui rend malaisé l'emploi d'une méthode strictement synthétique et mathématique, méthode qui conviendrait pourtant là où le sujet n'a affaire qu'à des déterminations autonomes de sa propre activité. Si je pars d'un donné, « l'exacte étendue de mon concept reste toujours douteux et ne peut être rendue probable que par un grand nombre d'exemples qui s'y rapportent, elle n'est jamais apodictiquement certaine » (1). Comme le devoir est un donné *a priori*, son concept ne s'extrait pas d'exemples empiriques, mais on ne gagne pas grand'chose par là, car on ne peut pas en fournir une définition immédiate et génétique, il semble nécessaire de remonter analytiquement de ce *datum a priori* jusqu'à la définition du principe qui rend compte adéquatement de son caractère rationnel, c'est-à-dire jusqu'à la définition de l'autonomie. La philosophie pratique reste alors affligée à l'égard des mathématiques de l'infériorité qui caractérise toute philosophie: « La définition comme clarté appropriée termine l'œuvre au lieu de la commencer, les concepts confus (populaires), l'exposition incomplète précédent les concepts clairs et l'exposition complète » (2). Mais si l'autonomie est fondement réel, il faut lui restituer dans la philosophie elle-même son caractère de principe premier, partir d'elle, et non aboutir à elle. La méthode analytique est donc considérée comme provisoire, comme « populaire », comme devant faire place dans la science pratique proprement dite à la méthode synthétique, dont le procès est analogue à celui de la méthode mathématique. Aussi, dès le début de la deuxième section, le *Fondement de la Métaphysique des Mains*, expose la nécessité de se détourner du *datum* de la conscience commune pour « partir de la raison pure et de l'unité de sa puissance, de façon à présenter ses concepts purs et sans mélanges et à déterminer l'étendue de toute cette connaissance rationnelle pratique et cepen-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 486.
(2) *Ibid.*, p. 488.

Digitized by Google

dant pure » (1). En conséquence, la déduction des trois impératifs part de l'unité de la raison et se modèle sur la déduction des trois catégories de la modalité à partir du « Je pense ». La définition de l'autonomie à laquelle on aboutit est tout aussi *constitutive* que n'importe quelle définition mathématique: l'autonomie est la volonté constituant une législation universelle. Mais la méthode ici n'est encore qu'en apparence synthétique. La définition de l'autonomie ne s'obtient que par une analyse des impératifs, en particulier de l'impératif catégorique. A l'intérieur d'un schéma synthétique constitué par la déduction des impératifs à partir de la puissance une de la raison pure pratique, se déroule une deduction analytique. Ce cadre sert seulement à nous avertir que le fondement idéal ne doit pas être confondu avec le fondement réel, que si nous remontons de l'impératif à la puissance pure pratique de la raison, c'est qu'en réalité cette puissance constitue le principe réel de l'impératif, ce par quoi celui-ci nous contraint, a de la valeur, existe. Mais la philosophie a-t-elle fourni ici la preuve de ce qu'elle avance ? Nullement. Toute notre certitude repose en fait non tant sur la puissance de la raison, que sur le caractère rationnel que nous avons attribué au fait du devoir trouvé en nous, caractère que notre analyse a cru nous faire découvrir en lui. C'est en nous fondant sur cette attribution et sur cette analyse, que nous avons pu donner un cadre synthétique à notre investigation, et considérer comme fondement réel et premier, l'autonomie dont nous avons découvert le concept en dernier lieu. La définition termine l'œuvre au lieu de la commencer. Kant a donc raison de déclarer que la seconde section comme la première est analytique et ne résout en rien le problème. La troisième section qui se présente comme synthétique devrait donc nous procurer un fondement autonome, certain par lui-même, authentifiant la réalité du devoir, sur lequel reposait l'analyse, loin d'être authentifiée par lui. Elle commence en effet par des définitions et des implications de concepts, rationalité et liberté, — que l'on retrouvera dans la *Critique de la Raison pratique* envisagées comme des « problèmes » à résoudre (§§ 5 et 6). Mais là encore, la méthode ne parvient pas à être génétique. On retrouve un procédé « apagogique »; le concept de la possibilité du devoir joue le rôle assumé dans la philosophie théorique par celui de la possibilité de l'expérience. C'est le devoir qui apporte leur réalité aux principes, hypothétiquement admis, c'est lui qui prouve au lieu d'être prouvé. La *Critique de la Raison pratique* a beau affirmer que c'est la raison qui prouve, elle a beau procéder par définitions et théorèmes, elle ne parvient pas elle non plus à réaliser la méthode synthétique vers laquelle elle tend et qui est évidemment conforme à la nature de son objet.

La philosophie pratique de Kant n'aboutit pas à une mathématisation effective, parce que le concept de liberté y reste une qualité occulte. Les jugements synthétiques *a priori* qui impliquent ce concept ne peu-

(1) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 2e section (S. W., éd. Rosenkranz, VIII), p. 35.

Digitized by Google

vent alors être génétiquement construits, mais déduits de façon discursive par le recours à un troisième terme absolument transcendant à l'égard de la conscience immédiate du sujet : le monde intelligible ou la liberté transcendantale. Le foyer de la certitude reste en bas, dans la donnée du devoir, non en haut dans la Raison pratique qui constitue son principe. En conséquence échoue la prétention de *prouver* la rationalité de cette donnée. On peut prouver tout au plus qu'il *est possible* que cette donnée exprime en nous une causalité de la raison, non qu'elle l'exprime; ou qu'elle l'exprime, *si* le devoir est effectivement un commandement absolu, ce qu'on peut contester. Maïmon a donc raison de réclamer à cet égard une genèse (*Entstehungsart*), seule capable de dissiper le doute empirique. Cette genèse devient possible lorsqu'à l'En Soi de la Liberté occulte et transcendante au sujet, se substitue l'intuition intellectuelle immanente au sujet. Alors peut se réaliser une construction de concepts qui rend effective la méthode synthétique.

En tout cas, l'idée d'une unification du théorique et du pratique suivant un mode mathématique est sans doute contraire, mais non absolument étrangère au Kantisme. Il en est de même pour cette idée que la moralité et la philosophie reposent sur un seul et même postulat. L'autonomie, telle que Kant la pose en face du postulat géométrique, est un commandement, non un postulat, mais elle suppose une libre décision, bien qu'une fois pleinement réalisée, l'autodétermination absorbe et fasse disparaître la contingence extérieure à elle du *Wenn*, ou du *Soll*. Si l'on considère, d'autre part, la science qui prend l'autonomie pour objet, la philosophie pratique, on voit qu'elle implique un postulat: « Si tu veux te représenter dans ton autonomie, réfléchis de telle façon ». Ainsi formulée, cette proposition n'implique aucune nécessité du point de vue du sujet, puisque le « si » exprime la liberté. Elle semble impliquer une nécessité au point de vue de l'objet. Or, l'objet n'est pas ici un objet de connaissance théorique, mais mon Moi pratique et libre. La nécessité théorique est donc en l'espèce, *ipso facto*, pratique. Je ne puis formuler l'impératif hypothétique qui conditionne la philosophie qu'après avoir pris conscience de l'autonomie. Mais dès que j'ai conscience de l'autonomie, j'ai conscience que je *dois* avoir de lui une science parfaitement adéquate (1). Je dois en conséquence conformer ma raison à la nature de son objet (le sujet) et m'élever à une méthode uniquement synthétique où la forme même de la philosophie exprimera l'autonomie de son contenu.

(1) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1re section (S. W. VIII), p. 26-27.

Digitized by Google

Note 2 (Cf. tome I, p. 211)

Si le perfectionnement progressif de la méthode fichtéenne, conformément à son concept, accuse de plus en plus la prédominance de l'intérêt spéculatif et a pour conséquence de pousser au premier plan une intuition rationnelle, quelque peu spinoziste, d'une réalité éternelle, — il s'opère suivant un rythme dont la doctrine morale kantienne donne précisément l'idée.

La suppression du procédé analytique, la suppression de la condition, du « *Wenn* » ou du « *Soll* », correspond exactement dans le domaine méthodologique à la réalisation de l'autonomie dans le domaine moral. L'impératif catégorique substitue, en effet, à l'impératif hypothétique conditionné par le « si » (*Wenn*), un jugement apodictique absolument inconditionné. L'absurdité de la méthode analytique qui se manifeste par la contradiction de la parole et de l'acte est exactement du même ordre que celle qui se découvre dans toutes les morales dont les principes sont entachés d'eudémonisme. Cette contradiction revêt dans ces morales plusieurs formes. Dans la simple morale du bonheur, le bonheur est posé comme fin en soi, et la raison, qui n'intervient que dans le calcul des jouissances, est posée comme simple moyen. L'absurdité consiste à traiter comme conditionné l'inconditionné, c'est-à-dire la moralité, la raison, principe de cette totalité qui constitue le bonheur, — et comme inconditionné le conditionné, c'est-à-dire le bonheur qui ne peut être conçu légitimement que comme l'effet de la causalité d'une raison pure pratique. Ce renversement, ou « perversion » ne peut d'ailleurs conduire à rien, et la maxime de mon vouloir considéré objectivement a pour effet précisément de rendre impossible ce bonheur qui, comme fin, rendait subjectivement possible pour ma volonté cette maxime elle-même (1).

Cette conception absurde s'exprime dans des impératifs hypothétiques, parce que la raison, si elle est subordonnée, est cependant requise, et comme impératif oppose son objectivité à la subjectivité de l'impulsion sensible immédiate. Or, cette proposition hypothétique met au jour la contradiction interne de la doctrine. D'abord le bonheur, qui est considéré comme inconditionné, n'est jamais posé effectivement comme tel; tout au plus peut-il se présenter comme un problème que la volonté se donne en fait à résoudre : « Si tu veux, étant donné que tu veux le bonheur... fais ceci, cela ». Aussi la volonté n'est pas immédiatement obligée vis-à-vis de ce bonheur, il subsiste une contingence (*Wenn*) qui exprime, dans la formule, la revanche de la raison pratique, de la volonté, de la finalité, de la liberté (ces termes sont synonymes) à l'égard

(1) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. W. VIII, p. 22-24; 48-50. Dans tous les exemples qu'il donne, Kant montre que la maxime du vouloir, étant intérieurement contradictoire comme loi objective, ne peut aboutir à réaliser la fin qui est envisagée par l'égoïsme.

Digitized by Google

de l'*objet* (ou à l'égard du sensible empirique) auquel on prétend les subordonner. Bien mieux, le bonheur est implicitement considéré comme le conditionné, qui dépend de l'acte auquel il est lié dans la formule du jugement hypothétique, mais la nécessité de cet acte est relative et dépend de cette condition du bonheur, qui est elle-même contingente. L'analyse de la formule montre qu'il n'y a là aucun inconditionné, mais un rapport réciproque qui repose finalement sur la simple contingence « factice » du libre arbitre. Cette contingence n'a aucune signification, et risque de passer pour une illusion tant que le principe inconditionné (l'autonomie) ne s'est pas constitué comme tel. Elle est en fait réduite à néant par le dogmatisme eudémoniste qui croit pouvoir établir l'accord du sujet et de l'objet en subordonnant le sujet à l'objet inconditionné au détriment de la liberté (Spinozisme).

Un autre degré de l'absurdité consisterait à reconnaître que la raison, la moralité, sont l'inconditionné, et le bonheur le conditionné, mais à ne vouloir la moralité que pour le bonheur dont elle est le principe : « Si tu veux le bonheur, ne prends pas le bonheur comme principe, mais la loi morale ». Mais c'est encore subordonner la moralité au bonheur et, tout en reconnaissant (*Sagen*) que la moralité est la condition inconditionnée (Bien suprême) traiter (*Tun*) le conditionné comme ce qui vaut pour soi, par conséquent comme inconditionné. D'un côté, je dis qu'il faut prendre comme principe celui de *s'affranchir* du soin de satisfaire à ses désirs (moralité), mais *à condition* que ce principe satisfasse à ces désirs (bonheur), c'est-à-dire à condition de ne pas m'affranchir d'un tel soin (1): le bonheur est hypothétiquement posé par un « si » et cela est d'accord, cette fois, avec l'affirmation du bonheur comme conditionné, mais la moralité qui est affirmée comme l'inconditionné est subordonnée en fait dans la proposition à la condition d'une volonté soumise à la règle du bonheur. Ici la contradiction est poussée à son plus haut point : le conditionné est traité comme l'inconditionné ; voilà ce qu'on fait (*Tun*); tandis que l'on dit (*Sagen*) le contraire. Mais il suffit alors de bien vouloir reconnaître que l'on se contredit, pour que la contradiction disparaisse.

L'inconditionné ne peut être posé comme tel qu'abstraction faite de toute condition, c'est-à-dire dans un impératif catégorique : si tu veux réaliser l'inconditionné, réalise-le vraiment, c'est-à-dire supprime la condition, le « si tu veux »; la contingence s'absorbe alors dans l'autonomie, l'hypothétique devient catégorique, l'inconditionné se manifeste par la modalité apodictique... La considération du bonheur étant bannie définitivement, il ne reste plus que la qualité *d'être digne* du bonheur *qui s'ajoute* à la qualité morale de l'individu, précisément parce qu'elle en résulte, sans la précéder jamais à aucun degré.

Certes, cette façon de passer de l'impératif hypothétique à l'impératif catégorique n'exprime qu'un des multiples aspects sous lesquels

---

(1) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. W. VIII, p. 24.

(1) Cf. Spinoza, *Ethique*, V, p. 33, Scolie.

Digitized by Google

la pensée de Kant envisage le rapport de ces deux concepts. Mais elle met en évidence de façon très caractéristique l'analogie entre le procédé par lequel se constitue la méthode de la W.-L., et celui par lequel se constitue le concept d'autonomie. Par là nous voyons que lorsque la W.-L. s'oriente de plus en plus vers la spéculation, la pénétration des points de vue pratique et spéculatif ne cesse point d'être intime. Nous voyons aussi comment cette préoccupation spéculative de poser explicitement dans la forme même de la doctrine l'autonomie, l'Inconditionné affirmé par le contenu, en même temps qu'elle s'accorde avec le désir de réaliser toujours plus parfaitement l'unité, finit (à partir de 1804) par établir un lien avec le Spinozisme. Poser l'Autonomie comme telle, dans une formule autonome, c'est en même temps faire se poser en nous, dans une intuition rationnelle, l'Inconditionné comme Inconditionné, l'éternel comme éternel, de façon à faire apparaître comme un artifice inadéquat toutes les formes de langage qui subordonnent involontairement, mais implicitement, en nous, l'éternité au temps.

Digitized by Google

ERRATA

TOME I (*Suite*)

P. 13, ligne 15, lire : qu'il pense.

P. 19, note 31, lire : Jacobi et Lessing.

TOME II

P. 33, notes 77 et 78, lire : Synthèse B^4 et synthèse C^4 :

P. 57, ligne 22, lire : doit être sue en lui.

P. 66, ligne 11, lire : celles-ci.

P. 98, ligne 6, lire : Phénomène.

P. 107, ligne 23, lire : que posent.

P. 109, note 10, ligne 17, lire : Synthèse E^3 ou A^4.

P. 131, ligne 15, lire : factice la Loi.

P. 145, note 24, ligne 19, lire : influence aussi minime.

P. 147, ligne 35, lire : définitif ; si l'on veut.
ligne 36, lire : thèse, on doit alors.

P. 152, ligne 23, lire : issue.

P. 177, note, ligne 20, lire : ma pensée.

P. 197, note, ligne 5, lire : pour soi.

P. 202, ligne 31, lire : La W.-L. 1804, triomphe.
ligne 32, lire : ne laissait.

P. 212, note 59, ligne 5, lire : confirmati.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LE DEUXIÈME MOMENT DE LA W.-L.

Pages

CHAPITRE I. — L'influence de Jacobi et de Schelling 3-39

A. — L'INFLUENCE DE JACOBI 3-6

B. — L'INFLUENCE DE SCHELLING 6-39

CHAPITRE II. — La W.-L. 1801 40-79

A. — LE POINT DE VUE DE LA W.-L. 1801 40-43

B. — RECONSTITUTION DES VINGT SYNTHÈSES DE LA W.-L. 1801 43-79

§ I. Première partie de la W.-L. 1801, p. 43-61. — § II. Deuxième partie de la W.-L., p. 61-78. — Tableau p. 79.

CHAPITRE III. — La W.-L. 1801 (*suite*) 80-101

A. — ESPRIT DE LA CONSTRUCTION. — LE PROCÈS SYNTHÉTIQUE 80-91

B. — LE PROCÈS SYNTHÉTIQUE 91-101

TROISIÈME PARTIE

LE TROISIÈME MOMENT DE LA W.-L.

CHAPITRE IV. — Reconstitution des vingt-cinq synthèses de la W.-L. 1804 105-143

A. — LES ANTÉCÉDENTS DE LA W.-L. 1804 105-108

B. — CONSTRUCTION DE LA W.-L. 1804 108-143

§ I. *Première Partie :* Théorie de la vérité, p. 109-119. — § II. *Deuxième partie :* Phénoménologie, p. 119-143. — Tableau p. 136-137.

CHAPITRE V. — Rapport du troisième moment avec le second. — Vue d'ensemble sur l'évolution de la W.-L. 144-163

A. — LA W.-L. 1804 ET LES EXPOSITIONS ULTÉRIEURES DE LA W.-L. 144-146

B. — RAPPORTS DE LA W.-L. 1804 ET DE LA W.-L. 1801 146-163

§ I. Opposition entre le point de vue de la libre création et celui de la production nécessaire, p. 146-160. — § II. La W.-L. 1804 comme théorie générale de l'évolution de la W.-L., p. 160-163.

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE VI. — **Le Verbe** 164-189

A. — LE VERBE ET LA LIBERTÉ. RÔLE DE L'ININTELLIGIBILITÉ DANS L'INTELLECTION ABSOLUE 164-167

B. — NOUVELLE ARGUMENTATION ONTOLOGIQUE 167-187

§ I. Les deux premiers points de vue et la preuve *a contingentia*, p. 169-171. — § II. Passage à l'analogue d'une preuve *per ens realissimum*. — Principe du passage de la modalité existence à la modalité nécessité, p. 171-179. — § III. Possibilité d'une preuve de l'existence nécessaire, p. 173-175. — § IV. Caractère indispensable de la preuve, p. 175-176. — § V. Preuve de l'existence nécessaire, p. 177-189.

CHAPITRE VII. — **La Béatitude** 190-212

A. — CARACTÈRE PROPRE DE LA BÉATITUDE FICHTÉENNE 190-198

B. — LA BÉATITUDE DANS SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION ET AVEC LA PHILOSOPHIE (Science) 198-212

CHAPITRE VIII. — **Les rapports avec Schelling et Hegel** 213-242

A. — RAPPORTS AVEC SCHELLING 213-227

B. — RAPPORTS AVEC HEGEL 227-241

C. — CONCLUSION 241-242

Notes et Remarques 243-250

Remarque I, p. 243-247. — Remarque II, p. 247-250.

Digitized by Google